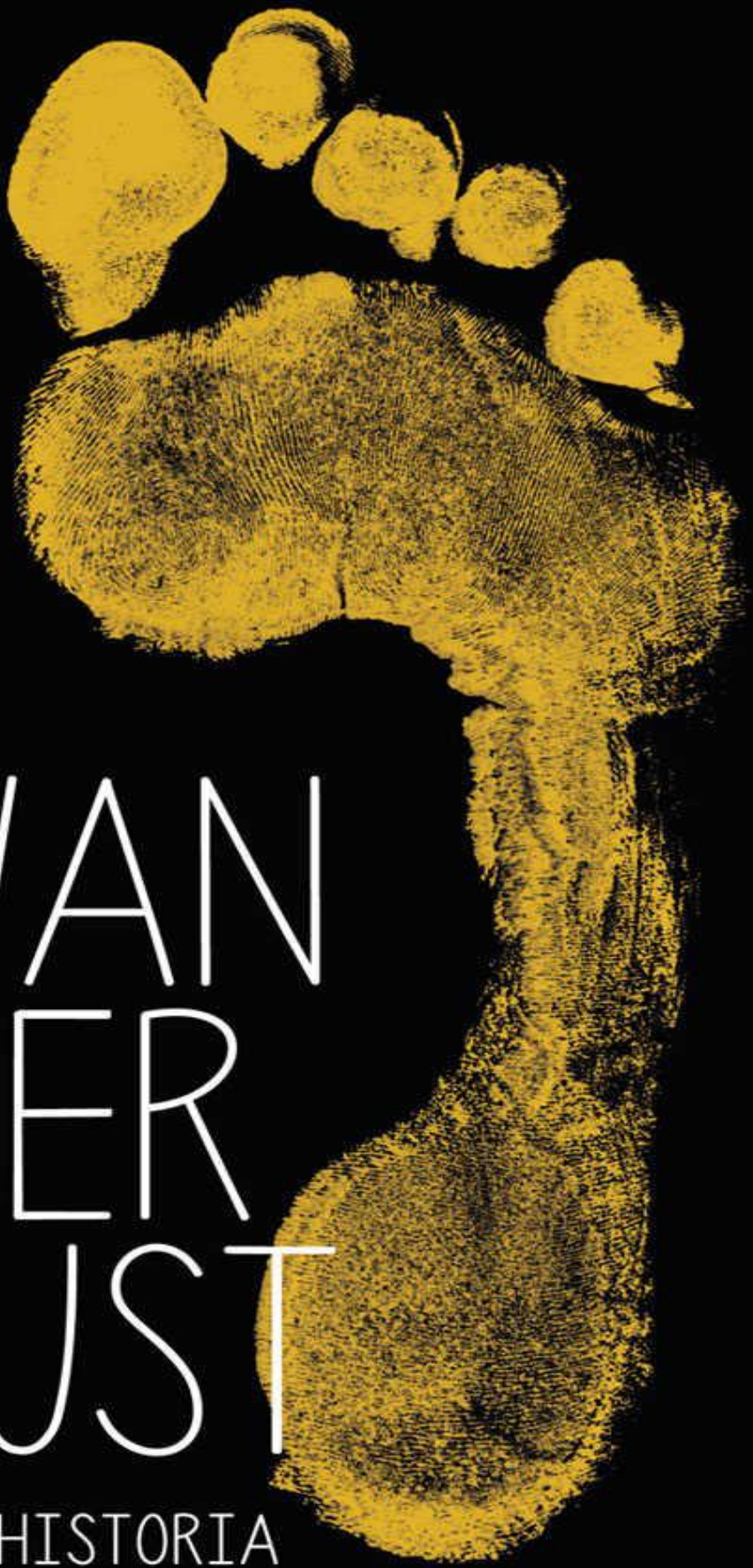

WANDERLUST

UNA HISTORIA DEL CAMINAR

REBECCA SOLNIT

Capitán Swing

WANDERLUST

UNA HISTORIA DEL CAMINAR

Rebecca Solnit

Traducción de
Álvaro Matus

Capitán Swing

colección
Entrelíneas

Agradecimientos

Le debo el origen de este libro a mis amigos, que me señalaron que estaba escribiendo sobre caminar a medida que escribía sobre otras cosas y que debía hacerlo más en extenso; en particular, Bruce Ferguson, que me encargó escribir sobre caminar para el catálogo que acompañaba su espectáculo de 1996, llamado *Walking and Thinking and Walking*, en el Museo Louisiana en Dinamarca; el editor William Murphy, quien leyó los resultados y me dijo que debía pensar en un libro acerca de caminar; y Lucy Lippard, quien, mientras atravesábamos una propiedad ajena cerca de su casa, me resolvió la idea para el libro exclamando: «Desearía tener el tiempo para escribirlo, pero no lo tengo, así que deberías hacerlo tú» (en cambio, yo he escrito un libro muy diferente al que Lucy hubiese escrito). Uno de los grandes placeres de escribir sobre este tema fue que, en lugar de algunos grandes expertos, caminar tiene muchos *amateurs* —todo el mundo anda, un sorprendente número de personas piensa sobre el caminar— y su historia se extiende a través de muchos campos académicos, de manera que casi todo el mundo que conozco ha contribuido con una anécdota, referencia o perspectiva para mis investigaciones. La historia del caminar es la historia de todos, pero mi versión de ella se beneficia particularmente de los siguientes amigos, que tienen mi más sentida gratitud: Mike Davis y Michael Sprinker, quien me brindó ideas magníficas y mucha motivación al comienzo; mi hermano David, por atraerme hacía tiempo a las marchas de

las calles y peregrinajes-protestas en el Emplazamiento de Pruebas de Nevada; mi hermano ciclista-activista Stephen; John y Tim O'Toole, Maya Gallus, Linda Connor, Jane Handel, Meridel Rubenstein, Jerry West, Greg Powell, Malin Wilson-Powell, David Hayes, Harmony Hammond, May Stevens, Edie Katz, Tom Joyce y Thomas Evans; Jessica, Gavin y Daisy en Dunkeld; Eck Finlay en Edimburgo y su hermano en Little Sparta; Valerie y Michael Cohen en June Lake; Scott Slovic en Reno; Carolyn de Reclaim the Streets en Brixton; Iain Boal; mi agente Bonnie Nadell; mi editor Paul Slovak de Viking Penguin, quien tomó la idea de la historia general del caminar inmediatamente y la hizo posible; y en especial, Pat Dennis, quien me escuchó capítulo tras capítulo y me habló mucho sobre la historia del montañismo y el misticismo asiático, caminando a mi lado durante todo el proceso de este libro.

WANDERLUST

UNA HISTORIA DEL CAMINAR

Aún caminando

El 1 de enero de 1999, a la edad de ochenta y nueve años, Doris Haddock, más conocida como Granny D, salió a caminar por Estados Unidos para exigir una campaña de reformas financieras; llegó a la capital del país catorce meses y 3.200 millas más tarde. No fue una coincidencia que escogiera una actividad que requería apertura, compromiso y unos pocos gastos para protestar contra la oculta corrosión de grandes cantidades de dinero. Los británicos ganaron una batalla distinta, con la legislación del derecho a deambular aprobado en el año 2000, pero solo lo advirtieron al aparecer la nueva agencia nacional de creación de mapas y otras guías de áreas rurales ahora accesibles. Las batallas en contra de los dueños de la propiedad privada continuaron, pero una buena parte de la isla es más accesible que antes. Otras victorias, para hacer peatonales las ciudades y repensar su diseño urbano, para dejar a los niños ir caminando al colegio de nuevo, incluso para prohibir automóviles en el centro de la ciudad los domingos o una vez al año, o todo el tiempo, se han ganado. El nuevo milenio llegó como una dialéctica entre lo secreto y lo abierto; entre lo consolidado y lo disperso del poder; entre la privatización y la propiedad pública, el poder y la vida; y caminar ha estado siempre en el lado de lo segundo.

El 15 de febrero de 2003, la policía estimó que tres cuartos de un millón de personas tomaron las calles de Londres, aunque los organizadores

pensaron en dos millones como una cifra más precisa. Aproximadamente, cincuenta mil caminaron en Glasgow, alrededor de cien mil en Dublín, tres veces esta cantidad en Berlín, tres millones de personas en Roma, cien mil en París, un millón y medio en Barcelona, y dos millones en Madrid. Manifestaciones en Sudamérica, en Río de Janeiro, Buenos Aires, Santiago y otras ciudades se llevaron a cabo ese día; caminantes se reunieron en Seúl, Tokio, Tel Aviv, Bagdad, Karachi, Detroit, Cape Town, Calcuta, Estambul, Montreal, México D.F., Nueva York, San Francisco, Sídney, Vancouver, Moscú, Teherán, Copenhague… Pero solo nombrar las ciudades grandes sería subestimar la pasión en Toulouse, en Malta, en la pequeña ciudad de Nuevo México y Bolivia, en la tierra de los inuits del norte de Canadá, en Montevideo, Mostar, en Sfax, Túnez, donde los que marchaban fueron agredidos por la policía, en Chicoutimi, Quebec, donde la sensación térmica bajó la temperatura a –40°C, en Juneau, Alaska, y en la isla de Ross, en la Antártida, donde los científicos no caminaron lejos pero posaron para fotografías antibélicas con el fin de testimoniar que hasta el séptimo continente estaba de acuerdo con ello.

La caminata global de más de treinta millones de personas dio pie a que el *New York Times* llamara a la sociedad civil «el otro superpoder del mundo». Ese día, el 15 de febrero de 2003, no detuvo la guerra contra Irak, aunque pudo haber cambiado los parámetros de esa guerra. Turquía, por ejemplo, ante la fuerte presión ciudadana, declinó permitir que sus bases aéreas fueran utilizadas para el asalto. El siglo XXI ha marcado el inicio de la era del poder de las personas y de la protesta pública. En América Latina, particularmente, ese poder ha sido muy tangible, derrocando regímenes, deshaciendo golpes de Estado, protegiendo recursos de especuladores extranjeros, socavando la agenda neoliberal del Área del Libre Comercio de las Américas, pero desde los estudiantes en Belgrado hasta los granjeros en Corea, los actos públicos colectivos han tenido peso. Caminar en sí no ha cambiado el mundo, pero caminar juntos ha sido un rito, una herramienta y

un reforzamiento de la sociedad civil, capaz de resistir ante la violencia, el miedo y la represión. Ciertamente, es difícil imaginar una sociedad civil viable sin la asociación libre y el conocimiento del terreno que implica el hecho de caminar. Una población secuestrada o pasiva no es en realidad ciudadana.

La marcha de cincuenta mil personas en Seattle, que culminó en el cierre de la cumbre de 1999 de la Organización Mundial de Comercio, celebrada el 30 de noviembre de 1999, fue el comienzo de una nueva época en la cual el movimiento global se enfrentó a la versión corporativa de la globalización, con sus amenazas a lo local, a lo democrático, a lo no homogéneo e independiente. El 11 de septiembre de 2001 y el derrumbamiento de las Torres Gemelas es la otra fecha usualmente elegida como el tormentoso amanecer del nuevo milenio y, quizá, la más profunda respuesta a ese terrorismo fue la primera: los diez millones de neoyorquinos que caminaron lejos del peligro juntos, a pie, como ciudadanos familiarizados con sus calles y como seres humanos dispuestos a ofrecer ayuda a los desconocidos, llenando avenidas como una desagradable procesión, convirtiendo el Puente de Brooklyn en una ruta peatonal, finalmente convirtiendo Union Square en un ágora para el duelo público y el debate público. Esos diez mil o cien mil viviendo en público, desarmados, comprometidos e iguales, fueron lo opuesto al secreto y a la violencia que caracterizaba ambos ataques y la venganza de Bush (y una guerra no contada en Irak). Ese gran movimiento antibélico que también ha consistido en grupos masivos de caminantes quizá no haya sido una coincidencia.

La mejor evidencia de la fortaleza de personas desarmadas caminando juntas en la calle son las medidas agresivas tomadas en Estados Unidos y Reino Unido para controlar o detener por completo a estas multitudes: en la Convención Nacional Republicana, en Nueva York, en agosto de 2004, en Gleneagles, Escocia, durante la cumbre del G8 un año más tarde, así como

en cualquier conferencia corporativa globalizada desde 1999, ya sea de la OMC, el FMI, el Banco Mundial, el Foro Económico Mundial o el G8. Estas cumbres en las que el poder de unos pocos está abiertamente enfrentado al de muchos han requerido rutinariamente que se construyan Estados policiales provisionales alrededor de ellas, con millones de libras, dólares, euros o yuanes gastados en fuerzas de seguridad, armamento, vigilancia, vallas y barreras, un mundo brutalizado en defensa de la política brutal.

Pero más fuerzas insidiosas son reunidas en contra del tiempo, el espacio y la voluntad para caminar y en contra de la versión humanística que el acto encarna. Una fuerza es la gota que va colmando el vaso de lo que yo considero «el tiempo entre medio», el tiempo de caminar a o desde un sitio, de serpentear, de hacer recados. Ese tiempo ha sido deplorado como una basura, reducido, y su remanente se ha llenado con audífonos de música y conversaciones por el móvil. La habilidad para apreciar este tiempo muerto, el uso de lo inútil, muchas veces parece estar evaporándose, como lo hace la apreciación de estar fuera, incluyendo fuera de lo conocido; las conversaciones por el móvil parecen servir como un amortiguador contra la soledad, el silencio y los encuentros con los extraños. Es difícil apuntar como culpable a esta tecnología desde la marcha global del 15 de febrero de 2003, que fue coordinada en internet, pero la implementación comercial de la tecnología muchísimas veces va en contra de esas cosas que son libres en ambos sentidos, monetario y político. Otros cambios son fáciles de indicar, factores que se han intensificado principalmente en estos años después de que yo escribiera *Wanderlust*.

La obesidad y su relación con la crisis de la salud se está convirtiendo cada vez más en una pandemia transnacional, ya que más personas en diferentes lugares del mundo han dejado de moverse y se sobrealimentan desde la niñez en adelante, una espiral decreciente donde la inactividad hace que el cuerpo se haga menos capaz de activarse. Esta obesidad no es

solo circunstancial —en un mundo de entretenimiento digital y aparcamientos, de expansión y suburbios—, sino conceptual en su origen; la gente olvida que sus cuerpos pueden estar capacitados para los retos que se afrontan y es un placer usarlos. Perciben e imaginan sus cuerpos como esencialmente pasivos, un tesoro o un obstáculo, pero no como herramienta para trabajar y desplazarse. Cierto material promocional para los *segway*s, por ejemplo, certifica que recorrer distancias cortas en ciudades y hasta en almacenes es un reto que solo las máquinas pueden resolver; la capacidad de usar solo los pies para recorrer una distancia ha sido borrada, así como los milenios que existieron antes de las máquinas. La lucha contra este colapso de imaginación y compromiso puede ser tan importante como las batallas por la libertad política, porque solo recuperando un sentido del poder inherente podemos comenzar a resistir ambas opresiones y la erosión del cuerpo vital en acción.

Y así como el clima se calienta y el petróleo se termina, esta recuperación va a ser muy importante, más importante quizá que el «combustible alternativo» y los otros modos de continuar degradándonos hacia la ruta motorizada en lugar de reclamar alternativas. En muchas ocasiones, estoy en desacuerdo con los que abogan por los peatones y los que van en bicicleta que creen que la infraestructura lo es todo; que si tú lo construyes, ellos vendrán. Yo creo que la mayoría de los seres humanos en las zonas industriales necesitan repensar el tiempo, el espacio y sus propios cuerpos antes de ser equipados para ser urbanos y peatones (o al menos no motorizados), como sus predecesores. Solo en lugares como Manhattan y Londres las personas —algunas personas— parecen recordar cómo integrar el tránsito público y sus propias piernas de manera efectiva, ética y a veces profundamente placentera a la hora de navegar en el terreno de su vida diaria.

Escribí *Wanderlust* a finales de los años noventa en un mundo ya polarizado, y lectores y críticos se quedaron desconcertados de que todo me

lo tomara tan a pecho. Quizá fue el placer de leer sobre peregrinajes y paseos de prostitutas lo que les impidió enfadarse por las formas en las que este libro también resultaba polémico ante la industrialización, la privatización de tierras abiertas, la opresión y reclusión de las mujeres, los suburbios, la incorporeidad de la vida diaria y algunas otras cosas más. Este libro abrió un gran campo para mí que continúo explorando; en algunos aspectos, mi libro de 2003 sobre Eadweard Muybridge continuó mi investigación sobre la industrialización del tiempo y el espacio y la aceleración de la vida cotidiana que comenzó con *Wanderlust*; *Hope in the Dark* se adentró en el poder de los ciudadanos en las calles para cambiar el mundo; y *A Field Guide to Getting Lost* abundó en los usos de la dispersión y la incertidumbre. Estoy todavía caminando en el terreno de *Wanderlust*, que fue para mí un mapa del mundo, selectivo como todos los mapas pero extenso también.

Uno de los grandes placeres de investigar y escribir este libro fue llegar a una serie de conclusiones y descripciones en las cuales muchas ramificaciones familiares fueron reunidas. Mientras se camina, el cuerpo y la mente pueden trabajar juntos; el pensar se convierte casi en un acto físico y rítmico —tanto como se divide el cuerpo-mente cartesiano—. La espiritualidad y la sexualidad entran en juego; los grandes caminantes, muchas veces, se mueven entre lugares urbanos y rurales de la misma manera; y hasta el pasado y el presente convergen cuando caminas como los ancestros caminaron o revives algún evento histórico o de tu propia vida al desandar la ruta. Y cada caminata se mueve a través del espacio como un hilo atravesando una tela, cosiéndose a otras en una experiencia continua —a diferencia del modo en que los viajes aéreos cortan el tiempo y el espacio, e incluso los coches y los trenes—. Esta continuidad es una de las cosas que creo que perdimos en la etapa industrial, aunque podemos escoger reclamarla, una y otra vez, y algunos ya lo hacen. Los campos y las calles lo están esperando.

PARTE 1

El paso de los pensamientos

01

Recorriendo una colina.
Una introducción

¿Por dónde empieza? Los músculos se tensan. Una pierna, una columna, sostiene el cuerpo erguido entre la tierra y el cielo. La otra, un péndulo que viene balanceándose de atrás. El talón toca el suelo. Todo el peso del cuerpo se desplaza hacia delante sobre el tercio anterior del pie. El dedo gordo se retira y, con un sutil equilibrio, el peso del cuerpo cambia otra vez. Las piernas invierten sus posiciones. Comienza con un paso, luego con otro paso y luego con otro y todos ellos se suman como golpes de tambor siguiendo un ritmo, el ritmo del caminar. La cosa más fácil pero también la más extraña del mundo, este andar que inmediatamente se acerca a la religión, la filosofía, el paisaje, las políticas urbanas, la anatomía, la alegoría y la pena.

La historia del caminar es una historia no escrita, secreta, cuyos fragmentos pueden hallarse no solo en miles de párrafos nada destacados de algunos libros, sino también en canciones, en calles o en las vivencias de cada cual. La historia corporal del caminar es la historia de la evolución bípeda y de la anatomía humana. La mayor parte del tiempo caminar es algo simplemente funcional, un medio de locomoción entre dos sitios que no tiene importancia alguna. Hacer del caminar una investigación, un ritual, una meditación, supone formar un subconjunto especial del caminar, fisiológicamente igual y filosóficamente distinto al modo en que el cartero

reparte la correspondencia y el oficinista alcanza su tren, lo que equivale a decir que el tema del caminar tiene que ver, en cierto modo, con la manera en que revestimos actos universales de significados particulares. Como respirar o comer, caminar puede ser revestido de significados culturales extremadamente diferentes, desde lo erótico hasta lo espiritual, desde lo revolucionario hasta lo artístico. Aquí comienza esta historia para volverse parte de la historia de la imaginación y la cultura, de las diversas suertes de placer, libertad y sentido que persiguen en tiempos distintos los diferentes tipos de caminares y caminantes. Porque la imaginación ha moldeado, y a su vez ha sido moldeada, por los espacios que atraviesa sobre dos pies. El caminar ha creado senderos, caminos, rutas comerciales; ha generado sentimiento de pertenencia a una región y a todo un continente; ha configurado ciudades, parques; ha generado mapas, guías, equipos y, todavía más, una vasta biblioteca de relatos y poemas sobre el caminar, sobre peregrinaciones, rutas de senderismo y montaña, callejeos y meriendas campestres veraniegas. Los paisajes, urbanos y rurales, originan relatos y los relatos nos llevan de vuelta a los lugares de esta historia.

La historia del caminar es una historia *amateur*, tal y como caminar es un acto *amateur*. Para usar una metáfora andante pertinente, el caminar supone adentrarse sin permiso en los campos más diversos —anatomía, antropología, arquitectura, jardinería, geografía, historia política y cultural, literatura, sexualidad, estudios religiosos— y, siguiendo su largo camino, no se detiene en ninguno de ellos, porque si un campo de conocimiento puede ser imaginado como un campo real —un terreno rectangular perfectamente limitado y cultivado con muchísimo cuidado que produce una determinada cosecha—, el tema del caminar se asemeja al caminar mismo en su ausencia de límites. Y, si bien *la* historia del caminar, siendo como es parte de todos estos campos y de la experiencia de cada uno, es prácticamente infinita, *esta* historia del caminar que estoy escribiendo no puede sino ser parcial, un camino idiosincrático, trazado por una caminante que vuelve sobre sus

propios pasos y mira alrededor. En lo que sigue, he tratado de trazar los caminos que llevaron a la mayor parte de mi país, Estados Unidos, hasta el momento presente, una historia compuesta principalmente por fuentes europeas, conjugadas y trastocadas por la escala enormemente diferente del espacio americano, por los siglos de adaptación y cambio vividos aquí y por las otras tradiciones que recientemente han coincidido en esos caminos, especialmente las tradiciones asiáticas. La historia del caminar es la historia de todos y cualquier versión escrita puede aspirar solamente a señalar algunos de los caminos más trillados en las inmediaciones de su autor, lo que equivale a decir que los caminos que trazo no son los únicos caminos.

Un día de primavera me senté a escribir sobre el caminar y tuve que parar, un escritorio no es lugar para pensar a lo grande. En una colina situada al norte del Golden Gate salpicada de fortificaciones militares abandonadas, subí caminando un valle hasta alcanzar la cresta de un cerro para bajar después hacia el Pacífico. Tras un invierno extraordinariamente lluvioso, la primavera había llegado y los cerros se habían teñido de ese verde exuberante y desenfrenado que olvido y redescubro año tras año. Entre los brotes, asomaba hierba del año anterior, su dorado veraniego vuelto gris ceniciento por la lluvia, el color de la paleta más tenue de todo el año. Henry David Thoreau, que caminó más enérgicamente que yo al otro lado del continente, escribió sobre aquellas tierras: «Unas vistas absolutamente nuevas provocan una gran felicidad y además cualquier tarde puedo alcanzarla. Dos o tres horas de caminata me llevan a una tierra tan extraña como cualquiera que jamás haya visto. Una mera granja vista por primera vez puede ser tan magnífica como los dominios del rey de Dahomey. Hay, de hecho, una suerte de armonía comprobable entre las potencialidades de un paisaje dentro de un radio de diez millas, o los límites de un paseo vespertino, y los setenta años de una vida humana. El paisaje nunca te será familiar».

Estos senderos y caminos unidos unos con otros forman un circuito de unas seis millas que comencé a recorrer hace una década para deshacerme caminando de la angustia que me dominó durante todo un año complicado. Regresé una y otra vez a esta ruta tanto por tomar un respiro de mi trabajo como también por mi trabajo, porque, en una cultura orientada a la producción, se suele creer que pensar es no hacer nada y no es fácil no hacer nada. Se puede lograr disfrazándolo como hacer algo y ese algo más parecido a hacer nada es el caminar. Caminar en sí mismo es el acto voluntario más parecido a los ritmos involuntarios del cuerpo, a la respiración y al latido del corazón. Caminar supone un sutil equilibrio entre trabajo y ocio, entre ser y hacer. Se trata de una actividad corporal que no produce nada más que pensamientos, experiencias, llegadas. Y después de tantos años de caminar para resolver otras cosas, pensé que tenía lógica volver a trabajar cerca de casa, a la manera y por las razones de Thoreau, para pensar sobre el caminar.

Lo ideal sería caminar en un estado en el cual la mente, el cuerpo y el mundo estén alineados, como si fueran tres personajes que por fin logran mantener una conversación, tres notas que de pronto alcanzan un acorde. Caminar nos permite estar en nuestro cuerpo y en el mundo sin que ni uno ni otro nos apremie a nada. Nos deja libres para pensar sin perdernos del todo en nuestros pensamientos. No estaba segura de que fuera aún demasiado temprano o ya demasiado tarde para admirar las espectaculares flores de color púrpura de lupino que suelen crecer en estas colinas, pero las cardaminas crecían en el lado sombrío de la calle, avanzando hacia el sendero, y me recordaban las laderas de mi infancia que florecían todos los años con la abundancia característica de estas flores blancas. Mariposas negras revoloteaban a mi alrededor, agitadas por la brisa y las alas, evocando otra época de mi pasado. Moverse a pie parece hacer más fácil moverse en el tiempo: la mente vaga entre planes, recuerdos y percepciones.

El ritmo del caminar genera un tipo de ritmo del pensar y el paso a través de un paisaje resuena o estimula el paso a través de una serie de pensamientos. Ello crea una curiosa consonancia entre el pasaje interno y el externo, sugiriendo que la mente es también una especie de paisaje y que caminar es un modo de atravesarlo. En muchas ocasiones, un nuevo pensamiento parece un aspecto del paisaje que estaba siempre ahí, como si pensar fuera recorrer más que hacer. Y, de ese modo, un aspecto de la historia del caminar es la historia del pensamiento hecho concreto, porque los movimientos de la mente no pueden ser trazados, pero sí los de los pies. Caminar puede ser también imaginado como una actividad visual, cada caminata un paseo lo suficientemente relajado como para mirar y pensar sobre las vistas, integrar lo nuevo en lo conocido. Quizás este sea el origen de la singular utilidad del caminar para los pensadores. Las sorpresas, las liberaciones y los esclarecimientos propios de un viaje pueden alcanzarse tanto dando una vuelta a la manzana como dando una alrededor del mundo, y caminar es viajar cerca y lejos a la vez. O quizás el caminar debiera considerarse movimiento, no viaje, porque uno puede caminar en círculos o viajar alrededor del mundo inmovilizado en un asiento, y una determinada ansia viajera puede ser apaciguada solo con los actos del cuerpo mismo en movimiento, no con el movimiento del automóvil, el barco o el avión. Es el movimiento junto a las vistas que se suceden lo que parece hacer que ocurran cosas en la mente, y esto es lo que vuelve el caminar ambiguo e infinitamente fértil: caminar es, a la vez, medio y fin, viaje y destino.

El viejo camino de tierra roja construido por el ejército había comenzado su curso serpenteante, ascendente, a través del valle. De vez en cuando me concentraba en el acto de caminar, pero se trataba de un acto prácticamente inconsciente, los pies avanzando con su propio conocimiento del equilibrio, de la manera de evitar rocas y grietas o del modo de pasear, dejándome libre para mirar el perfil de las colinas a lo lejos y la abundancia de flores de cerca: *brodiaea*; esas flores rosadas tan finas como el papel cuyo nombre

nunca he sabido; una explosión de acederillas de flores amarillas y, luego, a mitad de camino, en la última curva, un narciso tan blanco como el papel. Y después de veinte minutos cerro arriba, me detuve para oler todo aquello. Antaño había una lechería en este valle y, más abajo, del otro lado del húmedo fondo del valle cubierto de sauces, aún se pueden distinguir los cimientos de una granja y viejos frutales que parecen resistir el paso del tiempo. Un paisaje de trabajo durante más tiempo que un paisaje de recreo: primero los indios miwok, después los agricultores, a su vez desarraigados de allí después de haber cultivado durante un siglo aquellas tierras por la construcción de una base militar, que a su vez cerró en los setenta, cuando las costas dejaron de ser decisivas para una guerra cada vez más abstracta y aérea. Desde los años setenta, este lugar ha pasado al Servicio de Parques Nacionales y a personas como yo, herederas de la tradición cultural de caminar por el paisaje por placer. Los inmensos emplazamientos de cemento de cañones, búnkeres y túneles no desaparecerán como fueron desapareciendo los muros de la lechería, pero debieron de ser las familias lecheras las que dejaron el legado vivo de flores de jardín que asoman entre las plantas silvestres.

Caminar es merodear y yo merodeé desde mi mata de narcisos situada en la curva del camino rojo, primero con el pensamiento y luego con los pies. El camino militar alcanzaba la cima y cruzaba un sendero que atravesaba la misma cima, recortada por el viento y, ya cuesta abajo, ascendía poco a poco hasta el lado occidental de la montaña. En lo más alto de este sendero, mirando hacia el valle más cercano por el norte, había una vieja estación de radar rodeada de una valla octogonal. La extraña colección de objetos y búnkeres de cemento sobre un emplazamiento de asfalto era parte de un sistema de guía de misiles Nike, un sistema para lanzar misiles nucleares desde aquella base, valle abajo, a otros continentes, si bien lo cierto es que durante la guerra jamás lanzaron ninguno desde allí. Piense en las ruinas como *souvenirs* de un fin de mundo cancelado.

En una trayectoria tan sorprendente como cualquier camino o línea de pensamiento, debo decir que las armas nucleares fueron lo primero que me llevó a la historia del caminar. En los años ochenta, hecha toda una activista antinuclear, participé en las manifestaciones de primavera que se realizaron en el Emplazamiento de Pruebas de Nevada, un terreno situado en el sur de Nevada del tamaño de Rhode Island, perteneciente al Departamento de Energía, donde Estados Unidos ha estado detonando bombas nucleares —más de mil hasta la fecha— desde 1951. A veces las armas nucleares no parecían otra cosa que cifras intangibles de presupuesto, cifras de eliminación de residuos, cifras de víctimas potenciales, cifras con que responder en campañas y publicaciones, cifras con las que presionar a las autoridades. La abstracción burocrática de la carrera armamentista y la oposición a la misma podían hacer difícil entender que el objetivo real era y es la devastación de cuerpos reales y lugares reales. En el emplazamiento de pruebas, no se producía esa confusión. Las armas de destrucción masiva estaban siendo detonadas en un paisaje hermosamente inhóspito cerca del cual acampamos durante una o dos semanas para cada manifestación (si bien a partir de 1963, las hacían detonar subterráneamente, solía escapar radiación a la atmósfera y siempre sacudían la tierra). Nosotros —ese *nosotros* formado por la desaliñada contracultura americana, pero también por sobrevivientes de Hiroshima y Nagasaki, monjes budistas y sacerdotes franciscanos, veteranos convertidos en pacifistas, físicos renegados, activistas kazajos y alemanes y polinesios viviendo bajo la sombra de la bomba, y los shoshones del oeste, dueños del territorio— habíamos derrumbado esas abstracciones. Más allá de tales abstracciones, estaban las realidades de cada lugar, las vistas, los actos, las sensaciones —de las esposas, los espinos, el polvo, el calor, la sed, el riesgo de radiación, el testimonio de sus víctimas—, pero también de la espectacular luz del desierto, la libertad del espacio abierto y la conmovedora visión de miles de personas compartiendo el convencimiento de que las bombas nucleares eran

el instrumento equivocado con el cual escribir la historia del mundo. Dábamos una especie de testimonio corporal de nuestras convicciones, de la violenta belleza del desierto, de los apocalipsis que estaban preparando en las cercanías. Y, de manera natural, la forma en que manifestamos todo aquello fue caminando: los pasos que dimos por el terreno abierto hasta alcanzar la valla constituyeron una procesión ceremoniosa que, ya en la zona de acceso restringido, se convirtió en un acto de violación de la propiedad que resultó en arrestos. Nos comprometimos, a una escala sin precedentes, en la desobediencia o resistencia civil, una tradición norteamericana articulada originalmente por Thoreau.

Thoreau mismo era a un tiempo poeta de la naturaleza y crítico de la sociedad. Su famoso acto de desobediencia civil fue pasivo —un rechazo a pagar impuestos que respaldaran tanto la guerra como la esclavitud y la consiguiente aceptación de pasar una noche en prisión— y, si bien aquello no coincidió en el tiempo con su entrega a la exploración y la interpretación del paisaje de la región, el día que fue liberado de la cárcel sí salió a caminar sin rumbo fijo en un grupo. En nuestros actos en el emplazamiento de pruebas, la poesía de la naturaleza y la crítica a la sociedad estaban unidas en este acampar, caminar y violar la propiedad, como si hubiéramos resuelto cómo transformar un paseo en grupo en un cuadro revolucionario. La manera en que este acto de caminar por el desierto y a través de un corral en la zona prohibida pudo articular un significado político constituyó toda una revelación para mí. Y durante los viajes que hice a aquel paisaje, comencé a descubrir otros paisajes del Oeste situados más allá de mi región costera y a explorar esos paisajes y las historias que me habían llevado a ellos, no solo la historia del desarrollo del Oeste, sino también del gusto romántico por el caminar y el paisaje, la tradición democrática de la resistencia y la revolución, la historia más antigua del peregrinaje y el caminar para lograr metas espirituales. Encontré mi voz como escritora al describir todas las capas de historia que formaron mi experiencia en el

emplazamiento de pruebas. Y comencé a pensar y escribir sobre caminar escribiendo sobre lugares y sus historias.

Y, por supuesto, caminar, como toda lectora del ensayo de Thoreau *Caminar* sabe, inevitablemente lleva a otros temas. Caminar es un tema que está siempre desviándose. Hacia, por ejemplo, las estrellas fugaces sobre la estación de control de misiles guiados en las colinas situadas al norte del Golden Gate. Esos pequeños conos magenta con sus precisos puntos negros que parecen diseñados aerodinámicamente para un vuelo que nunca llega a ocurrir, como si hubieran evolucionado olvidando el hecho de que las flores tienen tallos y los tallos tienen raíces, son mis flores silvestres preferidas. El chaparral a ambos lados del sendero, húmedo por la condensación de la niebla proveniente del océano durante los meses secos y sombreado por la orientación norte de la ladera, estaba exuberante. Aunque la estación de control de misiles guiados sobre la cima siempre me hace pensar en el desierto y la guerra, al bajar esas laderas siempre recuerdo los setos vivos ingleses, la abundancia de plantas y pájaros de aquellos parterres y la idílica campiña inglesa. Había helechos, fresitas silvestres y, acurrucados bajo un *Baccharis pilularis*, un macizo de lirios blancos en flor.

Aun habiendo ido allí para pensar sobre el caminar, no podía parar de pensar en todo, en las cartas que debía haber escrito, en las conversaciones que había mantenido. Aún iba por buen camino cuando mi mente derivó a la conversación telefónica que había tenido con mi amiga Sono esa misma mañana. A Sono le habían robado la furgoneta que tenía aparcada en su estudio de West Oakland y, si bien todos habían reaccionado como si se hubiera hundido el mundo, a ella ni le importaba tanto haberla perdido ni tenía prisa por reemplazarla. Descubrir que el cuerpo puede llevarte allá donde quieras era toda una dicha, dijo, y entablar una relación más tangible, concreta, con el barrio y sus vecinos era todo un regalo. Hablamos sobre la grandiosidad del sentido del tiempo que uno tiene a pie, sobre el transporte público, donde las cosas deben ser planeadas y programadas con antelación,

en vez de hechas a todo correr en el último minuto, y sobre el sentido de lugar que uno solamente puede alcanzar yendo a pie. Mucha gente hoy en día vive en una sucesión de interiores —hogar, vehículo, gimnasio, oficina, tiendas— desconectados unos de los otros. A pie, en cambio, todo permanece conectado, porque al caminar uno ocupa los espacios entre interiores del mismo modo que uno ocupa esos mismos interiores. Uno vive en un mundo completo en lugar de vivir en interiores construidos contra esa completud.

El estrecho sendero que había estado siguiendo llegó a su fin al conectar con la vieja calle gris de asfalto que ascendía hasta la estación de control de misiles guiados. Pasar del camino a la calle supone pasar a ver toda la extensión del océano expandiéndose ininterrumpidamente hasta Japón. Siento el mismo golpe de placer cada vez que cruzo esta frontera para descubrir nuevamente el océano, un océano brillante como plata martillada los días claros, verde los días nublados, café con la barrosa escorrentía de torrentes y ríos al mar durante las inundaciones invernales, un moteado opalescente de azules los días de cielos algo nublados o simplemente invisible los días más nublados, cuando solo el olor de la sal anuncia el cambio. Esta vez el mar era de un azul sólido que avanzaba hacia un horizonte indefinido porque la bruma borraba la transición a un cielo despejado. Desde allí, mi ruta seguía cuesta abajo. Le había comentado a Sono que había estado pensando en un anuncio que había leído hacía unos meses en *Los Angeles Times*. Se trataba del anuncio de una enciclopedia en CD-ROM y el texto que ocupaba una página entera decía: «Tú cruzabas el pueblo caminando bajo la lluvia para consultar en la biblioteca nuestras enciclopedias. Te aseguramos que tus hijos solo tendrán que hacer clic y arrastrar». A mi parecer, precisamente la caminata del niño bajo la lluvia constituía su educación real, al menos para los sentidos y la imaginación. Quizás el niño con la enciclopedia en CD-ROM también se desvíe de la tarea inmediata, pero vagar por un libro o un ordenador tiene lugar dentro

de parámetros más estrechos y menos sensuales. Son los incidentes impredecibles que ocurren entre acontecimientos formales los hechos que cuentan en la vida, es lo incalculable lo que le da valor. El caminar rural y el urbano han sido por dos siglos la principal manera de explorar lo impredecible e incalculable, pero hoy en día ambos caminares se encuentran atacados en varios frentes.

La multiplicación de tecnologías en nombre de la eficiencia está, de hecho, erradicando el tiempo libre, al hacer posible maximizar tiempo y espacio para la producción y minimizar el tiempo de viaje no planeado entre ambos. Nuevas tecnologías para ahorrar tiempo hacen que una mayoría de trabajadores sean más productivos, no más libres, en un mundo que parece estar acelerándose a su alrededor. Y, además, la retórica de la eficiencia en torno a estas tecnologías sugiere que lo que no puede ser cuantificado no vale, que una gran diversidad de placeres que caen en la categoría de no hacer nada en particular, de fantasear, mirar las nubes, vagar, mirar escaparates, no son más que vacíos que deben ser llenados por algo más definido, más productivo o más veloz. Incluso en esa ruta que no lleva a ninguna parte sobre la colina, esa ruta inútil que solo podría ser recorrida por placer, la gente había abierto atajos entre las curvas como si la eficiencia fuera un hábito del que no pudiéramos desprendernos. La indeterminación de un paseo, en el cual hay mucho por descubrir, es reemplazada por la ruta que calculamos más corta, por la ruta que podemos recorrer a la mayor velocidad posible y también por transmisiones electrónicas que hacen el viaje real menos necesario. Como trabajadora autónoma, cuyo tiempo ahorrado por la tecnología puedo dedicar en ensoñaciones y divagaciones, yo sé que estas cosas — una camioneta, un ordenador, un módem— tienen sus usos, yo misma hago uso de todas ellas, pero temo su falsa urgencia, su incitación a la velocidad, su insistencia en que el viaje es menos importante que el destino. Me gusta caminar porque es lento y sospecho que la mente, como los pies, trabaja a cuatro kilómetros

por hora. Si esto es así, entonces la vida moderna se está moviendo más rápido que la velocidad del pensamiento, o de la atenta consideración.

Caminar tiene que ver con estar afuera, en el espacio público, y el espacio público está también siendo abandonado y erosionado en las viejas ciudades, eclipsado por tecnologías y servicios que no requieren dejar la casa y, en muchos lugares, ensombrecido por el miedo (y los lugares extraños son siempre más aterradores que los conocidos, de manera que cuanto menos camine uno por la ciudad, más alarmante parece esta, y cuantos menos caminantes haya, más solitaria y peligrosa termina siendo realmente). Mientras tanto, en muchos lugares nuevos, el espacio público ni siquiera se considera en su diseño: lo que alguna vez fue espacio público se diseña para albergar la seguridad de los automóviles; los centros comerciales reemplazan las calles principales; las calles no tienen aceras; a los edificios se entra por sus garajes; los ayuntamientos ya no cuentan con plaza alguna; y todo tiene muros, barrotes, portones. El miedo ha creado todo un estilo de arquitectura y diseño urbano, especialmente en el sur de California, donde ser peatón es caer bajo sospecha para muchos de los vecinos de esos barrios y urbanizaciones. Al mismo tiempo, el campo y los otrora atractivos alrededores de los pueblos están siendo secuestrados por los automovilistas. En algunos lugares ya no es posible estar fuera en lo público, lo que constituye una crisis tanto de los destellos personales del caminante solitario como de las funciones democráticas del espacio público. Y precisamente a esa fragmentación de las vidas y los paisajes nos opusimos antaño en aquellos espacios expansivos del desierto que temporalmente fueron tan públicos como una plaza.

Y cuando el espacio público desaparece, también desaparece el cuerpo como, en las acertadas palabras de Sono, algo que puede llevarte allá donde quieras. Sono y yo hablamos del descubrimiento de que nuestros barrios, considerados los lugares más peligrosos del Área de la Bahía de San Francisco, no son tan inseguros (tampoco tan seguros como para pasear con

toda tranquilidad por ellos). Sí, hace tiempo me atracaron en la calle, pero es mil veces más frecuente que me encuentre con amigos, con algún libro que quisiera leer expuesto en algún escaparate, con piropos y saludos de mis dicharacheros vecinos, con maravillas arquitectónicas, carteles de conciertos e irónicos comentarios políticos en las paredes y cabinas telefónicas, con adivinos, con la luna asomando entre edificios, con atisbos de otras vidas y otros hogares o con ruidosos árboles callejeros llenos de pájaros. Lo aleatorio, lo inédito, te permite encontrar lo que no sabes que andas buscando y no se puede decir que conoces de verdad un lugar hasta que no te sorprende. Caminar es una manera de mantener un bastión contra esta erosión de la mente, el cuerpo, el paisaje y la ciudad, y cada caminante es un guardia que patrulla para proteger lo inefable.

Más o menos a un tercio de la calle que lleva a la playa, habían desplegado otra red color naranja. Al principio me pareció una red de tenis, pero cuando la alcancé, vi que cercaba un inmenso hoyo abierto en plena calle. Esta calle se estaba desmoronando desde que comencé a caminar por ella hace una década. La calle subía desde el mar hasta la cima del cerro. En 1989, en la parte costera del camino que lleva a la playa, apareció una pequeña grieta que uno podía evitar, luego se hundió el suelo que rodeaba aquel hueco creciente. Con cada lluvia invernal, más y más tierra roja y calle fueron desmoronándose, deslizándose hasta formar un montón al final de la aguda ladera que la calle bordeara antaño. Al principio impresionaba ver la calle disolviéndose en el aire, porque uno espera que calles y senderos sean siempre continuos. Todos los años han ido cayendo más pedazos. Y he caminado tantas veces esta misma ruta que cada centímetro dispara asociaciones en mí. Puedo recordar todas las fases del hundimiento y cuán diferente era yo como persona cuando la calle estaba aún completa. Recuerdo haber explicado a una amiga, por esta misma ruta, hacía tres años, por qué me gustaba caminar una y otra vez el mismo camino. Bromeé, en una mala adaptación del fragmento de Heráclito sobre los ríos, que nunca

pasas por el mismo sendero dos veces y justo entonces nos topamos con la nueva escalera que cortaba la aguda ladera, construida lo suficientemente lejos del mar como para que la erosión no pudiera alcanzarla en muchos años. Si hay una historia del caminar, dicha historia también tiene que llegar a un lugar donde el camino desaparece, un lugar donde ya no hay espacio público y el paisaje está siendo pavimentado, donde el ocio está menguando al ser aplastado por la ansiedad de producir, donde los cuerpos no están en el mundo, sino en el interior de edificios y automóviles y donde una apoteosis de la velocidad hace parecer anacrónicos o débiles esos cuerpos. En este contexto, caminar es un desvío subversivo, la ruta escénica que cruza un paisaje medio abandonado de ideas y experiencias.

Tuve que circunnavegar este nuevo mordisco al paisaje desviándome por la derecha. En este circuito, hay siempre un momento en que el calor del ascenso y la quietud de los cerros abren paso al descenso y al aire del mar, y esa vez ocurrió en la escalera, pasada la pedrera de un corte reciente hecho en la pradera verde y sinuosa del cerro. Desde allí, ya no quedaba lejos la curva que lleva al otro lado del camino serpenteando cada vez más cerca por los acantilados sobre el océano, donde las olas se estrellan en espuma blanca contra las rocas negras con un audible rugido. Muy pronto ya estaba en la playa, surfistas esbeltos como focas en sus negros trajes de neopreno buscaban el punto en que rompía la ola en el borde norte de la cala, perros buscaban palos, personas se relajaban sobre mantas, y las olas rompían, luego avanzaban velozmente por la playa hasta los pies de los que caminábamos sobre la dura arena de la marea alta. Solo faltaba un último tramo, sobre lo alto de las dunas y a lo largo de la oscura laguna repleta de aves acuáticas.

La culebra me sorprendió, una culebra rayada, así llamada por las bandas amarillentas que recorren su cuerpo oscuro, una serpiente pequeña y encantadora que avanzaba retorciéndose en oleadas sobre el camino hacia la hierba. Más que alarmarme, me puse alerta. De pronto salí de mis

pensamientos para volver a sentir todo en derredor, las florescencias de los sauces, el chapoteo del agua, los detalles de las sombras que la vegetación dibujaba sobre el camino. Y luego yo misma, caminando con la alineación que solo llega después de kilómetros, el ritmo suelto y diagonal de los brazos balanceándose sincronizados con las piernas en un cuerpo que se sentía largo y estirado, casi tan sinuoso como el de la serpiente. Mi recorrido casi había terminado y, al finalizarlo, yo ya sabía cuál era mi tema y cómo abordarlo de un modo que no había sabido ocho kilómetros antes. No me vino en un súbito destello, sino con una certeza gradual, un sentido del significado como un sentido de lugar. Cuando te entregas a los lugares, ellos te devuelven a ti mismo y, así, cuanto mejor llegas a conocerlos, más siembras en ellos la invisible cosecha de recuerdos y asociaciones que te estará esperando cuando vuelvas; los lugares nuevos te ofrecen nuevos pensamientos, nuevas posibilidades. Explorar el mundo es una de las mejores maneras de explorar la mente y el caminar viaja a la vez por ambos terrenos.

02

La mente a cuatro kilómetros por hora

I. Arquitectura peatonal

Jean-Jacques Rousseau comenta en sus *Confesiones*: «Solo puedo meditar cuando estoy caminando. Cuando me detengo, cesa el pensamiento; mi mente solo funciona con mis piernas». La historia del caminar es anterior a la historia de los seres humanos, pero la historia del caminar como un acto cultural consciente, en vez de un medio para un fin, tiene solo un par de siglos en Europa, y Rousseau está en sus inicios. Esta historia comenzó con las caminatas de varios personajes en el siglo XVIII, pero los más cultos trataron de consagrar el caminar rastreándolo hasta Grecia, cuyas costumbres eran entonces tan alegremente admiradas y tergiversadas. El excéntrico escritor y revolucionario inglés John Thelwall escribió un libro inmenso, pomposo, *La peripatética,* que unía romanticismo rousseauniano con esta espuria tradición clásica. «Al menos en un aspecto, puedo presumir de una semejanza con la sencillez de los antiguos sabios: yo también persigo mis meditaciones a pie», observó. Y después de la aparición del libro de Thelwall en 1793, muchos otros afirmarían lo mismo, hasta que quedó tan asentada la idea de que los antiguos caminaban para pensar que la imagen misma parece parte de la historia cultural: hombres austeramente vestidos, hablando con gravedad, mientras pasean por un árido paisaje mediterráneo, de vez en cuando puntuado por alguna columna de mármol.

Esta creencia surgió de una coincidencia entre arquitectura y lenguaje. Cuando Aristóteles decidió montar una escuela en Atenas, la ciudad le asignó una parcela de tierra. «En ella —explica Felix Grayeff en su historia de esta escuela—, había santuarios dedicados a Apolo y las Musas, quizás también otros edificios menores […]. Una galería llevaba al templo de Apolo o quizás conectaba el templo con el santuario de las Musas, no se sabe si esta existía desde antes o fue construida entonces. Esta galería o paseo (*peripatos*) le dio a la escuela su nombre y, al menos al principio, allí debieron de reunirse los pupilos y los maestros para dar sus lecciones. Allí iban y de allí se iban caminando, razón por la que después se dijo que el propio Aristóteles daba lecciones y enseñaba mientras caminaba de un lado a otro». Los filósofos que salieron de esta escuela fueron llamados filósofos peripatéticos, miembros de la escuela peripatética, y la palabra *peripatético* se aplica a «alguien que suele pasear mucho». Y así la palabra vincula pensar con caminar. Pero ese vínculo no solo se debe a la coincidencia de montar una escuela de filosofía en un templo para Apolo con una larga columnata, sino a algo más.

Los sofistas, los filósofos que dominaron la vida ateniense antes de Sócrates, Platón y Aristóteles, eran hombres errantes que solían enseñar en la arboleda donde más tarde se construiría la escuela de Aristóteles. El ataque de Platón a los sofistas fue tan furibundo que las palabras *sofista* y *sofisma* son aún sinónimos de astucia y engaño, aunque la raíz *sofía* se relaciona con *sabiduría*. Los sofistas, sin embargo, funcionaban un poco como los chautauquas y oradores públicos en la América del siglo XIX, quienes iban de un lugar a otro dando charlas a audiencias hambrientas de información e ideas. Aunque enseñaban retórica como herramienta de poder político y la habilidad para persuadir y argumentar era crucial para la democracia griega, los sofistas también enseñaban otras cosas. Platón, cuyo semi-inventado personaje Sócrates es uno de los más astutos y persuasivos

polemistas de todos los tiempos, resulta poco sincero cuando ataca a los sofistas.

Fueran o no fueran virtuosos, los sofistas solían ser hombres ambulantes, como todos aquellos que se muestran leales ante todo a sus ideas. Quizá la lealtad hacia algo tan inmaterial como las ideas separe a algunos pensadores de aquellos cuya lealtad está sujeta a un lugar y a sus gentes, pues tal lealtad empujará a los primeros a ir de lugar en lugar. Se trata de un apego que requiere desapego. Tampoco hay que olvidar que las ideas no son una cosecha tan segura como, digamos, el maíz, de manera que aquellos que las cultivan suelen tener que mantenerse en movimiento en busca tanto de sustento como de verdad. Muchas profesiones en muchas culturas, desde músicos hasta médicos, han sido nómadas, poseedoras de una suerte de inmunidad diplomática ante el conflicto entre regiones que mantiene a otros ligados a su tierra. El mismo Aristóteles quiso ser doctor, como lo había sido su padre, y en aquella época los doctores eran miembros de una hermandad secreta de viajeros que decían descender del dios de la curación. Si hubiera nacido antes y hubiera sido filósofo en la época de los sofistas, habría sido errante, ya que las escuelas de filosofía se construyeron por primera vez en Atenas después de aquellos.

Hoy en día es imposible decir si Aristóteles y sus peripatéticos solían caminar mientras hablaban de filosofía, pero el vínculo entre pensar y caminar se repite en la antigua Grecia y la arquitectura griega acomodó el caminar como una actividad social y conversacional. Tal como los peripatéticos tomaron su nombre del *peripatos* de su escuela, los estoicos fueron llamados así por la *stoa*, pórtico, en Atenas, un pasaje pintado nada estoico por donde caminaban y hablaban. Mucho tiempo después, la asociación entre caminar y filosofar se extendió tanto que en toda Europa Central hay lugares cuyo nombre responde a ella: el famoso paseo de los Filósofos en Heidelberg, por donde se dice que Hegel caminaba, el muelle de los Filósofos en Kaliningrado, por donde Kant pasaba en su caminata

diaria (hoy en día reemplazado por una estación de tren) y el camino del Filósofo que Kierkegaard menciona en Copenhague.

En cuanto a filósofos que caminaron, bueno, caminar es una actividad humana universal, Jeremy Bentham, John Stuart Mill y muchos otros caminaron bastante, y Thomas Hobbes tenía un bastón con tintero para anotar ideas mientras caminaba. El frágil Immanuel Kant realizaba un paseo diario por Kaliningrado después de cenar, pero solo era para hacer ejercicio, porque él pensaba sentado junto a la estufa, mirando la torre de la iglesia por la ventana. El joven Friedrich Nietzsche declara con su acostumbrada soberbia: «Para distraerme, recurro a tres cosas y ¡qué magnífica distracción suponen para mí! Mi Schopenhauer, la música de Schumann y, finalmente, paseos solitarios». En el siglo XX, Bertrand Russell recuerda de su amigo Ludwig Wittgenstein: «Solía venir a mis aposentos a medianoche y caminaba durante horas de un lado a otro como un tigre enjaulado. Al llegar, me anunciaba que cuando dejara mi cuarto, se suicidaría. Así, en vez de dejarme vencer por el sueño, trataba de retenerlo. Una de esas noches, después de una o dos horas de silencio total, le pregunté: "Wittgenstein, ¿estás pensando en lógica o en tus pecados?". "En ambos", dijo, antes de volver a sumirse en el silencio». Todos los filósofos caminaron, pero pocos filósofos pensaron sobre el caminar.

II. Consagrando el caminar

Fue Rousseau quien trazó los planos del edificio ideológico en cuyo interior quedaría amparado el caminar, no el caminar que llevó a Wittgenstein de un lado a otro del cuarto de Russell, sino el caminar que hizo que Nietzsche saliera hacia el paisaje. En 1749, el escritor y enciclopedista Denis Diderot terminó en prisión por escribir un ensayo donde cuestionaba la bondad de Dios. Rousseau, por entonces amigo cercano de Diderot, lo visitó en su celda después de caminar los ocho kilómetros que separaban su casa en París del calabozo del Château de Vincennes. Aunque ese verano fue

extremadamente caluroso, señala Rousseau en sus no del todo fiables *Confesiones* (1781-1788), él caminaba porque era muy pobre para viajar por otros medios. «Para aminorar la marcha —escribe Rousseau—, pensé en traer un libro conmigo. Un día cogí la revista *Mercure de France* y, ojeándola al caminar, me encontré con esta pregunta propuesta por la Academia de Dijon para el premio del próximo año: "¿El progreso de las artes y las ciencias ha hecho más por corromper o por mejorar la moral?". Al instante de leer aquella pregunta, pude observar otro universo y me volví otro hombre». En este otro universo, este otro hombre ganó el premio y el ensayo publicado alcanzó la fama por su furibunda condena a dicho progreso.

Rousseau era un pensador más atrevido que original: expresaba con gran audacia las tensiones existentes y elogiaba de la manera más ferviente las sensibilidades emergentes. La afirmación de que Dios, el gobierno monárquico y la naturaleza estaban armoniosamente alineados ya era insostenible. Rousseau, con sus resentimientos de clase media-baja, su recelo suizo-calvinista hacia los reyes y el catolicismo, su deseo de causar revuelo y su firme confianza en sí mismo, era la persona indicada para concretar políticamente esos distantes rumores de discordia. En el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, declaró que el aprendizaje, e incluso la imprenta, corrompen y debilitan tanto al individuo como a la cultura. «Miren cómo el lujo, el vicio y la esclavitud han sido en todos los periodos castigo para los arrogantes intentos que hemos hecho de emerger de la alegre ignorancia en la cual la eterna sabiduría nos puso». Las artes y las ciencias, afirmó, no llevan a la alegría ni al autoconocimiento, sino a la confusión y a la corrupción.

Hoy en día suponer que lo natural, lo bueno y lo simple están alineados constituye un lugar común, pero entonces esa afirmación era algo incendiario. En la teología cristiana, la naturaleza y la humanidad habían perdido el estado de gracia después del Edén y, habiendo sido la

civilización cristiana la que las redimió, la bondad era un estado cultural más que natural. Esta inversión rousseauniana que insiste en que hombre y naturaleza son mejores en su condición original constituye, entre otras cosas, un ataque a las ciudades, los aristócratas, la tecnología, la sofisticación y, a veces, la teología, y sobrevive hoy en día (aunque, curiosamente, los franceses, que fueron su público primero y a cuya revolución él contribuyó, han sido a la larga menos receptivos a estas ideas que los británicos, los alemanes y los norteamericanos). Rousseau siguió desarrollando estas ideas en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1754) y en sus novelas *Julia, o la nueva Eloísa* (1761) y *Emilio, o De la educación* (1762). Ambas novelas retratan, de varias maneras, una vida más sencilla y rural, si bien se debe apuntar que ninguna de ellas reconoce la dureza del trabajo manual al que se dedica la mayoría de la población rural. Sus personajes ficcionales viven, como él mismo en los años en que alcanzó mayor felicidad, disfrutan de una comodidad nada ostentosa, apoyados en invisibles trabajadores. No se debe dar importancia a las inconsistencias de Rousseau, porque su obra es menos un análisis convincente que la expresión de una nueva sensibilidad y sus nuevos entusiasmos. Que Rousseau escribiera con gran elegancia es una de esas inconsistencias y una de las razones por las cuales fue tan ampliamente leído.

En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres,* aun admitiendo que no podemos saber cómo era realmente esa condición, Rousseau retrata al hombre en su condición natural «vagando por los bosques, sin industria, sin habla, sin domicilio, sin guerra y sin ataduras, sin necesidad alguna de otros hombres y, al mismo tiempo, sin el deseo de herirlos». El tratado ignora con absoluta despreocupación las narrativas cristianas de los orígenes humanos y apunta en su lugar a una profética antropología comparativa de la evolución social (y, aunque reitera el tema cristiano de la pérdida del estado de gracia, invierte la dirección de

esta caída: el hombre no cae en la naturaleza, sino en la cultura). En esta ideología, el caminar funciona como un emblema del hombre sencillo y, cuando la caminata es solitaria y campestre, constituye un medio para estar en la naturaleza y fuera de la sociedad. El caminante tiene el desapego del viajero, pero viaja con sencillez y sin exceso, dependiente solamente de su propia fuerza corporal, no de comodidades que pueden ser hechas o compradas, sean caballos, barcos o carruajes. Después de todo, el caminar es una actividad cuya esencia no ha mejorado desde el alba de los tiempos.

Al retratarse a sí mismo tantísimas veces como peatón, Rousseau reclamó su parentesco con este caminante ideal antes de la historia y, además, caminó muchísimo a lo largo de toda su vida. Su vida errante comenzó cuando una vez regresó tan tarde a Ginebra de un paseo dominical por el campo que encontró cerradas las puertas de la ciudad. Impulsivamente, el quinceañero Rousseau decidió abandonar su lugar natal, su aprendizaje y, a la larga, también su religión: le dio la espalda a las puertas y caminó hasta abandonar Suiza. En Italia y Francia encontró y abandonó varios trabajos, mecenas y amigos, en una vida que parecía no tener propósito hasta el día en que leyó la revista *Mercure de France* y encontró su vocación. Después, pareció siempre estar tratando de recuperar la despreocupada errancia de su juventud. Y, a este respecto, escribió: «No recuerdo haber tenido en toda mi vida un periodo de tiempo tan completamente libre de preocupación y ansiedad como esos siete u ocho días en el camino […]. Este recuerdo me ha dejado un intenso gusto por todo lo que se asocia a ellos, especialmente por las montañas y por viajar a pie. Nunca he viajado así excepto en mi juventud y siempre ha sido un placer para mí […]. Durante mucho tiempo busqué en París dos hombres cualesquiera que compartieran este gusto, cada uno capaz de contribuir con cincuenta luises de su riqueza y un año de su tiempo para recorrer juntos Italia a pie, sin otro acompañante que un joven que llevara la mochila».

Rousseau nunca encontró serios candidatos para esta temprana versión de un recorrido a pie (y jamás explicó por qué consideraba necesarios dos acompañantes para llevarlo a cabo, a menos que fuera para que pagaran los gastos), pero continuó caminando siempre que se le presentaba una buena oportunidad. En otra parte declara: «Nunca pensé tanto, ni existí tan vívidamente ni experimenté tanto, nunca he sido tanto yo mismo —si puedo usar esta expresión— como en los viajes que he hecho solo y a pie. Hay algo en el caminar que estimula y anima mis pensamientos. Cuando me quedo en un lugar, apenas puedo pensar; mi cuerpo tiene que estar en movimiento para hacer andar mi mente. La visión de la campiña, la sucesión de vistas placenteras, el aire libre, un buen apetito y la buena salud que gano al caminar, el sencillo ambiente de una posada, la ausencia de todo aquello que me hace sentir mi dependencia, la ausencia de todo lo que me recuerda mi situación, todo sirve para liberar mi espíritu, para darle una audacia mayor a mis pensamientos, de manera que puedo combinarlos, seleccionarlos y apropiármelos como quiera, sin miedo ni limitaciones». Rousseau, por supuesto, describía un caminar ideal, un caminar elegido libremente por una persona sana, en circunstancias placenteras y seguras; ese caminar adoptarían sus incontables herederos como expresión de bienestar, armonía con la naturaleza, libertad y virtud.

Rousseau retrata el caminar como ejercicio de sencillez y como medio para la contemplación. Durante el tiempo en que escribió los *Discursos*, caminaba solo por el Bosque de Bolonia después de cenar, «pensando en temas para trabajos por escribir y sin regresar hasta bien entrada la noche». Las *Confesiones*, obra de donde proceden estos pasajes, no fueron publicadas hasta después de la muerte de Rousseau (en 1762 sus libros habían sido quemados en París y Ginebra y entonces había iniciado su vida de exiliado errante), pero antes de terminar las *Confesiones*, sus lectores ya lo asociaban con excursiones peripatéticas. Cuando un reverente James Boswell fue a visitar a Rousseau cerca de Neuchâtel, Suiza, en 1764,

Boswell escribió: «Para prepararme para la gran entrevista, salí a caminar solo. Pasé pensativo por la orilla del río Ouse en un hermoso valle salvaje rodeado de inmensas montañas, algunas cubiertas de amenazantes rocas, otras de nieve reluciente». Boswell, que a los veinticuatro era tan cohibido como Rousseau, y mucho más vanidoso, sabía ya que el caminar, la soledad y la naturaleza eran rousseaunianas y compuso su mente con los efectos propios del filósofo como podría haberse arreglado para un encuentro cualquiera.

La soledad es un estado ambiguo dentro de la obra de Rousseau. En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, retrata a los seres humanos en su estado natural como habitantes aislados en un acogedor bosque, pero en sus escritos más personales suele presentar la soledad no como un estado ideal, sino como consuelo y refugio para un hombre que ha sido traicionado y desengañado. De hecho, buena parte de su escritura gira en torno a la pregunta de si uno debería, y cómo, relacionarse con sus semejantes. Hipersensible hasta rozar la paranoia y siempre convencido de la corrección de su comportamiento incluso en las más dudosas circunstancias, Rousseau no solo reaccionó de manera exagerada ante los juicios de otros, sino que tampoco quiso o pudo jamás refrenar o suavizar sus poco ortodoxas y muchas veces abrasivas ideas y acciones. Hoy en día se suele sostener que su escritura universaliza su propia experiencia y que esa imagen de la caída del hombre desde la sencillez y el estado de gracia en la corrupción es poco menos que un retrato de la caída de Rousseau desde la sencillez y la seguridad de Suiza o simplemente desde la ingenuidad de la niñez a la incertidumbre de su vida en el extranjero entre aristócratas e intelectuales. Sea acertada o no esta idea, su versión ha influido tanto que pocos están completamente fuera de su alcance hoy en día.

Por último, en sus últimos años, escribió *Las ensoñaciones del paseante solitario* (*Les Rêveries du promeneur solitaire* en el original, 1782), un libro

que es y no es sobre caminar. Cada uno de sus capítulos está concebido como un paseo y es en el segundo paseo donde presenta su premisa: «Habiendo, por lo tanto, decidido describir el estado habitual de mi mente en esta, la situación más extraña que cualquier mortal jamás conocerá, no se me ocurre una manera más simple o segura de llevar a cabo mi plan que mantener un registro fiel de mis paseos solitarios y las ensoñaciones que los ocupan». Cada uno de estos breves ensayos personales semeja la secuencia de pensamientos o preocupaciones que uno podría albergar en un paseo, aunque no hay prueba alguna de que estos sean fruto de paseos concretos. Varios son meditaciones sobre una frase, algunos son recuerdos, otros poco más que quejas ventiladas. Juntos, los diez ensayos (el octavo y el noveno eran incluso borradores y el décimo quedó inconcluso al morir en 1778) retratan a un hombre que, al pasear, refugiado en sus pensamientos y en su aficiones botánicas, parece evocar un puerto más seguro.

Un caminante solitario está en el mundo, pero aparte de él, con el desapego del viajero más que con las ataduras del trabajador, del lugareño, el miembro de un grupo. Caminar parece haberse convertido en el modo de ser preferido por Rousseau, porque durante un paseo es capaz de vivir en el pensamiento y la ensoñación, ser autosuficiente y, de este modo, sobrevivir al mundo que él siente que lo ha traicionado. Le presta una posición narrativa desde donde hablar. Como estructura literaria, el paseo relatado promueve la digresión y la asociación, en contraste con la forma más estricta de un discurso, o la progresión cronológica de una narrativa histórica o biográfica. Un siglo y medio más tarde, James Joyce y Virginia Woolf, tratando de describir el funcionamiento de la mente, desarrollarían el estilo llamado flujo de la conciencia. En sus novelas *Ulises* y *La señora Dalloway,* el revoltijo de pensamientos y recuerdos de sus protagonistas se despliega mejor durante sus paseos. Este tipo de pensamiento asociativo, poco estructurado, es el tipo de pensamiento más vinculado con el caminar, lo que sugiere que caminar es un acto no analítico, sino improvisado. *Les*

Rêveries de Rousseau son una de las primeras descripciones de esta relación entre pensar y caminar.

Rousseau camina solo y las plantas que recoge y los extraños con los que se encuentra son los únicos seres hacia los cuales expresa ternura. En el noveno paseo, rememora paseos anteriores, los que parecen deslizarse uno dentro de otro, como las secciones de un telescopio, para enfocarse en su pasado distante. Comienza con un paseo hecho dos días atrás hacia la École Militaire, luego se traslada a un paseo por los alrededores de París hecho dos años antes, después a una excursión por un jardín con su mujer hacía cuatro o cinco años y finalmente relata una anécdota todavía anterior a dicha excursión, la vez en que le compró todas las manzanas a una niña pobre para repartirlas entre otros niños pobres y hambrientos que merodeaban a su alrededor. La lectura del obituario de una conocida que menciona su amor por los niños despierta todos estos recuerdos y desencadena el sentimiento de culpa de Rousseau por haber abandonado a sus propios hijos (aunque los estudiosos modernos a veces dudan de que realmente hubiera tenido hijos, en las *Confesiones* dice que tuvo cinco de su legítima esposa Thérèse y que todos ellos habían terminado en un orfanato). Con el afecto por los niños que manifiesta al recordar esos encuentros casuales, se defiende Rousseau de una acusación que solo se atribuye él mismo. El ensayo es una meditabunda defensa para un juicio imaginario. Al término de la obra, Rousseau cambia el tema y comenta los problemas que conlleva la fama alcanzada. Una de sus mayores aflicciones es no poder siquiera caminar tranquilo sin que lo reconozcan y concluye que, si incluso un intercambio social tan casual como ese se ha visto frustrado, solo el terreno de la ensoñación le deja libertad para deambular. La mayor parte del libro fue escrita mientras vivía en París, aislado tanto por su fama como por su desconfianza.

Si la literatura del caminar filosófico comienza con Rousseau, es porque él es uno de los primeros en pensar que valdría la pena registrar

minuciosamente las circunstancias de sus meditaciones. Si él fue un radical, su acto más radical fue revalorizar lo personal y lo privado, aspectos para los cuales el caminar, la soledad y la naturaleza facilitan las mejores condiciones. Si inspiró revoluciones, tanto revoluciones en la imaginación y la cultura como revoluciones en la organización política, él solo las consideró para derribar los impedimentos de semejante experiencia. Se sirvió de toda la fuerza de su intelecto y de sus argumentos más convincentes para recuperar y perpetuar estados mentales y vitales como los que describe en *Las ensoñaciones de un paseante solitario.*

En dos de los paseos recuerda los interludios de paz rural que más atesoraba. En el famoso quinto paseo, describe la alegría que encontró en la isla de Saint-Pierre, en el lago de Biel, lugar al que huyó después de haber sido apedreado y expulsado de Motiers, cerca de Neuchâtel, donde Boswell lo había visitado. «¿De dónde venía este gran contento?», se pregunta retóricamente para pasar a describir una vida en la que poseía poco y hacía poco, aparte de herborizar y pasear en barca. Es el pacífico reino rousseauniano, lo suficientemente privilegiado como para que no se requiera trabajo manual alguno, pero sin la sofisticación ni la vida social propias de un retiro aristocrático. El décimo paseo es un panegírico a la felicidad rural que él mismo viviera con su mecenas y amante, Louise de Warens, cuando era todavía un adolescente. Rousseau escribió sobre ese paseo cuando ya había encontrado un reemplazo para Saint-Pierre, la finca de Ermenonville. Murió a los setenta y cinco años, dejando el décimo paseo inconcluso. El marqués de Girardin, dueño de Ermenonville, enterró a Rtousseau en una alameda y marcó así el destino del peregrinaje de los devotos sentimentales que desearan rendirle homenaje. Esa peregrinación incluía un itinerario que instruía al visitante no solo sobre cómo caminar por el jardín hacia la tumba, sino también sobre cómo sentirse. La revuelta privada de Rousseau se estaba volviendo cultura pública.

III. Caminar y pensar y caminar

Søren Kierkegaard es el otro filósofo que tiene mucho que decir sobre caminar y pensar. Él eligió las ciudades —o una ciudad, Copenhague— como su lugar para caminar y estudiar sus temas humanos, aunque comparaba sus recorridos urbanos con la herborización campestre: los seres humanos eran los especímenes que él estudiaba y coleccionaba. Nacido cien años después, en otra ciudad protestante, tuvo una vida en cierto modo radicalmente distinta a la de Rousseau: la severa austeridad que se impuso es del todo opuesta a la autocomplacencia de Rousseau y, si bien Kierkegaard peleó contra todas ellas, a lo largo de su vida se atuvo a su ciudad natal, su familia y su religión. En otros aspectos —su aislamiento social, su prolífica escritura de obras literarias y filosóficas, su molesta inseguridad—, el parecido es fuerte. Hijo de un rico comerciante tremendamente devoto, Kierkegaard vivió de la herencia y bajo la autoridad de su padre la mayor parte de su vida. En un recuerdo que él atribuye a uno de sus seudónimos pero que casi con total seguridad le ocurrió a él mismo, cuenta cómo su padre, en lugar de dejarlo salir de la casa, deambulaba por un cuarto con él, describiéndole el mundo de un modo tan vívido que el niño creía ver ante sus ojos toda la variedad evocada. Cuando el niño creció, su padre comenzó a dejarlo salir con él: «Aquello que había sido poesía épica se convirtió en teatro: respetaban turnos para conversar. Si caminaban por caminos conocidos, se observaban el uno al otro para asegurarse de que nada se les pasara por alto; si el camino era extraño para Johannes, inventaba algo y la todopoderosa imaginación del padre era capaz de crear cualquier cosa, de convertir cualquier capricho infantil en elemento del drama. Para Johannes parecía como si el mundo estuviera naciendo en la conversación, como si el padre fuera el Creador y él su elegido».

El triángulo entre Kierkegaard, su padre y Dios consumiría su vida hasta tal punto que a veces parece haber creado su Dios a imagen y semejanza de su padre. Con estos paseos por el cuarto, su padre parece ser consciente de

estar formando el extraño personaje en el que Kierkegaard se transformaría. Se describe a sí mismo como un hombre ya viejo en la infancia, un fantasma, un vagabundo, y ese ir y venir parece haber sido un adiestramiento para vivir en un ámbito mágico, incorpóreo e imaginario, cuyo único habitante real era él mismo. Incluso las miríadas de seudónimos bajo los cuales publicó varias de sus obras más conocidas parecen tanto maneras de perderse y a un tiempo revelarse a sí mismo como modos de hacer multitud de su soledad.

De mayor, Kierkegaard casi nunca recibió visitas en su casa y, de hecho, por muchos conocidos que tuviera, jamás tuvo a nadie a quien pudiera llamar amigo a lo largo de su vida. Una de sus sobrinas dice que las calles de Copenhague eran su «sala de visitas» y el placer diario de Kierkegaard parece haber sido caminar por las calles de su ciudad. Esa era una forma de estar entre la gente para un hombre que no podía estar con ella, una forma de disfrutar del débil calor humano de los encuentros breves, los saludos de conocidos y las conversaciones escuchadas por casualidad. Un caminante solitario está a la vez presente y separado del mundo que hay a su alrededor, es más que espectador pero menos que participante. El caminar suaviza o legitima ese aislamiento: el caminante está levemente desconectado por estar caminando, no por ser incapaz de conectarse. El caminar le proporcionó a Kierkegaard, como a Rousseau, una abundancia de contactos casuales con sus prójimos humanos y facilitó su contemplación.

En 1837, justo cuando su trabajo literario se iniciaba, Kierkegaard escribió: «Extrañamente, mi imaginación trabaja mejor cuando estoy sentado en soledad entre una gran concurrencia, cuando el tumulto y el ruido requieren un sustrato de voluntad y la imaginación pretende retener su objeto; sin ese ambiente, esta se desangra hasta la muerte en el fatigoso abrazo de una idea indefinida». Ese tumulto lo encontró en las calles. Más de una década después, en otro diario declara: «Para soportar una tensión mental como la mía, necesito distracción, la distracción de los contactos

azarosos en las calles y callejuelas, porque reunirse con unos pocos individuos concretos no supone realmente diversión». En esta y otras declaraciones, propone que la mente funciona mejor cuando está rodeada de distracciones, pues así se focaliza en el acto de retirarse del ajetreo circundante, no en el de aislarse del mismo. Se deleitaba en la turbulenta variedad de la vida urbana y, en otra parte, añade: «Justo en este momento hay un organillero allá abajo tocando y cantando en la calle y es maravilloso… Son las cosas accidentales e insignificantes de la vida las que son significativas».

En estos mismos diarios, insiste en que compuso todas sus obras a pie. «La mayor parte de *O lo uno o lo otro* fue escrita solo dos veces (aparte de, por supuesto, lo que pensé mientras caminaba, pero así fue siempre); hoy en día me gusta escribir tres veces», dice un párrafo, y hay muchos otros semejantes en que se queja de que sus largos paseos fueran percibidos como signos de ociosidad, cuando constituían los cimientos de su prolífica obra. Muchos lo recuerdan en sus encuentros a pie, pero debieron de haber largos ratos de soledad en cuyo transcurso él debió de componer sus pensamientos y pensar qué escribiría ese día. Quizás los paseos por la ciudad lo distraían tanto que podía olvidarse de sí mismo lo suficiente como para pensar más productivamente, porque sus pensamientos íntimos solían dar vueltas alrededor de la inseguridad y la desesperación. En una entrada de su diario de 1848, relata cómo en su camino de regreso a casa, «sobrepasado por ideas listas para ser escritas y, en cierto sentido, tan débil que apenas podía caminar», sintió que lo seguía un hombre pobre y se dijo que si rehusaba a hablar con él, las ideas huirían «y yo me hundiría en la más espantosa tribulación espiritual frente a la idea de que Dios pudiera hacerme a mí lo mismo que yo había hecho a ese hombre, pero si me tomaba el tiempo de hablar con aquel hombre, no sucedería nada de aquello».

Estar afuera, en lo público, le dio su casi único rol social y le preocupaba la manera en que su representación sobre el escenario de Copenhague

podría ser interpretada. En cierto modo, sus apariciones por la calle eran como sus apariciones en la página impresa: esforzándose por acercarse, pero sin intimar y siempre dictando sus propios términos. Como Rousseau, tenía una relación exigente con el público. Decidió publicar muchas de sus obras bajo seudónimos, pero luego protestaba por ser tachado de ocioso, porque nadie sabía que después de sus paseos se iba a escribir. Después de romper su compromiso con Regine Olsen, episodio que terminaría siendo la gran tragedia de su vida, continuó viéndola por la calle, pero jamás en ningún otro lugar. Transcurridos unos años, ambos coincidirían en repetidas ocasiones paseando por la misma calle portuaria, coincidencia cuyo significado le intrigaba. La calle, el escenario más informal y relajado para personas con vidas privadas plenas, era el escenario más personal para él.

La otra gran crisis en su vida sin incidentes sobrevino cuando escribió un pequeño ataque contra la calumniosa revista satírica danesa *Corsair.* Aunque su editor lo admiraba, la revista empezó a publicar sarcásticas imágenes y párrafos sobre él y el público de Copenhague recibió bien las bromas. La mayoría de esas bromas eran bastante suaves —lo mostraban con pantalones que tenían una pernera más larga que la otra, se reían de sus rebuscados seudónimos y de su barroca manera de escribir, publicaban imágenes suyas que enseñaban su esbelta figura vestida con una levita que parecía inflarse por tan puntiagudas rodillas—, pero aquellas parodias lo hicieron más conocido de lo que hubiera deseado y, penosamente ansioso por ser objeto de burla, terminó viendo burlas en todos lados. Kierkegaard parece haber exagerado el efecto de los golpes de *Corsair* y sufrió muchísimo, especialmente por no sentirse libre ya para vagar por la ciudad. «Todo lo que me rodea parece ser perjudicial para mí. Dada mi melancolía y el ingente trabajo que tengo por delante, necesitaba estar solo entre la multitud para poder descansar y por eso desespero. Ya no puedo encontrar esa soledad. La curiosidad me rodea por todos lados». Uno de sus biógrafos dice que fue esta última crisis de su vida, después de la de su padre y su

prometida, la que lo empujó a su última fase de escritor teológico más que filosófico y estético. No obstante, continuó caminando por las calles de Copenhague y fue durante una de estas caminatas cuando se desplomó y, ya en el hospital adonde fue trasladado, murió algunas semanas después.

Como Rousseau, Kierkegaard es un híbrido, más un escritor filosófico que un filósofo propiamente dicho. Sus obras suelen ser descriptivas, evocadoras, personales y poéticamente imprecisas, en clarísimo contraste con la argumentación rigurosamente razonada de toda la tradición filosófica occidental. En sus obras cabe el disfrute personal, también imágenes tan concretas como el sonido de un organillero en una calle o conejos en una isla. Rousseau se diversificó hacia la novela, la autobiografía y la ensoñación y, en la obra de Kierkegaard, fue fundamental el juego con las formas: crear un epílogo gigantesco para un ensayo relativamente breve, hacer aparecer autores seudónimos como muñecas rusas en sus textos. Como escritor, sus herederos parecen ser experimentalistas literarios como Italo Calvino y Jorge Luis Borges, quienes juegan con la manera en que la forma, la voz, las fuentes y otros recursos crean significado.

El caminar de Rousseau y Kierkegaard es accessible para nosotros solo porque escribieron sobre él en obras personales, descriptivas y concretas —*Confesiones* y *Las ensoñaciones* de Rousseau, los diarios de Kierkegaard— en vez de permanecer en el ámbito impersonal y universal de la filosofía en su estado puro. Quizás se deba a que caminar supone anclar los propios pensamientos en una experiencia personal y real, material, que así encarnada se presta a este tipo de escritura. Esta es la razón por la cual el sentido del caminar se discute más en poesías, novelas, cartas, diarios, relatos de viajes y ensayos en primera persona que en obras de filosofía. Cierto que estos excéntricos se focalizan en el caminar como un medio de modular su alienación, una alienación que constituía un fenómeno nuevo en la historia intelectual. Ni uno ni otro estaba inmerso en la sociedad que lo rodeaba ni —excepto en los años finales de Kierkegaard, después del

episodio con *Corsair*— tampoco alejado de ella como sí se alejaron los religiosos contemplativos de la tradición. Ambos estaban en el mundo, pero no pertenecían a él. Un caminante solitario, por más corta que sea su ruta, vive inquieto, entre lugares, arrastrado hacia la acción por el deseo y la falta, más con el desapego del viajero que con las ataduras del trabajador, el lugareño, el miembro de un grupo.

IV. El tema ausente

A comienzos del siglo XX, solo un filósofo abordó directamente el caminar como algo central en su proyecto intelectual. Por supuesto que caminar había sido referente anteriormente. A Kierkegaard le gustaba citar a Diógenes: «Cuando los eleáticos negaban el movimiento, Diógenes, como todos saben, avanzó hacia sus adversarios. Avanzó en sentido literal, puesto que no pronunció palabra y se limitó a ir y volver caminando un par de veces, dando por sentado así que de ese modo los había rebatido suficientemente». En su ensayo de 1931 *El mundo del presente viviente y la constitución del mundo exterior en torno al organismo*, el fenomenólogo Edmund Husserl describió el caminar como una experiencia a través de la cual entendemos nuestro cuerpo en relación con el mundo. El cuerpo, afirmó, es nuestra experiencia de lo que está siempre aquí y el cuerpo en movimiento experimenta la unidad de todas sus partes como el «aquí» continuo que se desplaza hacia y a través de los diversos «allí», es decir, es el cuerpo el que se mueve pero el mundo el que cambia y así se distingue el uno del otro: viajar puede ser una manera de experimentar la continuidad de uno mismo en medio del flujo del mundo y así comenzar a entender a cada cual y la relación entre ellos. Su propuesta difiere de reflexiones anteriores acerca del modo en que la persona experimenta el mundo: más que en los sentidos y la mente, Husserl pone el acento en el acto de caminar.

Sin embargo, esto son migajas. Uno esperaría que la teoría posmoderna tuviera mucho que decir sobre el caminar, dado que la movilidad y la

corporeidad han sido algunos de sus temas principales y, cuando la corporeidad se vuelve móvil, camina. Mucha teoría contemporánea nació de la protesta del feminismo ante la manera en que teorías previas universalizaron la experiencia específica de ser varón y, a veces, además, de ser blanco y miembro de la clase alta. Tanto el feminismo como el posmodernismo enfatizan que las características concretas tanto de la experiencia corporal como del lugar donde vive cada uno moldean la perspectiva intelectual. La vieja idea de la objetividad como un hablar desde ningún lugar —hablar trascendiendo los aspectos concretos del cuerpo y el lugar— terminó siendo descartada: todo provenía de una posición y todas y cada una de las posiciones eran políticas (y, como George Orwell observara mucho antes, «la opinión de que el arte no debería ser político es en sí una opinión política»). Pero al mismo tiempo que desmantelan este falso universal, enfatizando el rol del cuerpo determinado sexual y étnicamente en la conciencia, estos pensadores han generalizado el significado de la corporeidad y el ser humano a partir de su propia experiencia —o inexperiencia— concreta como cuerpos que, aparentemente, llevan existencias pasivas en circunstancias aisladas.

El cuerpo descrito una y otra vez en la teoría posmoderna no sufre bajo los elementos, no se encuentra con otras especies, ni experimenta miedos primarios, ni mucha excitación, ni lleva a sus músculos al máximo esfuerzo. En suma, no realiza esfuerzo físico ni pasa tiempo al aire libre. La misma palabra *cuerpo*, tan usada por los posmodernistas, parece referir a un objeto pasivo, un cuerpo que parece yacer sobre una cama o una mesa de operaciones. Un fenómeno médico y sexual, un lugar de sensaciones, procesos y deseos, antes que una fuente de acción y producción. Ya liberado del trabajo manual y ahora privado de toda sensibilidad en las cámaras de aislamiento que constituyen apartamentos y oficinas, a este cuerpo no le queda más que lo erótico como residuo de lo que significa estar encarnado. Con ello no quiero menospreciar el sexo y el erotismo, sin duda alguna

fascinantes y profundos (y relevantes para la historia del caminar, como veremos), sino solo proponer que se hace hincapié en ellos porque otros aspectos del ser encarnado se han atrofiado para mucha gente. El cuerpo que se nos presenta en estos cientos de volúmenes y ensayos, ese cuerpo pasivo para el cual sexualidad y función biológica son los únicos signos de vida, no es de hecho el cuerpo humano universal, sino el cuerpo profesional urbano o, más bien, un cuerpo teórico que no puede ser suyo, ya que ni siquiera se mencionan esfuerzos físicos menores: este cuerpo descrito en teoría jamás se resiente tras arrastrar las obras completas de Kierkegaard por el campus. «Si el cuerpo es una metáfora para nuestra ubicación en el espacio y el tiempo y, por tanto, para la finitud de la percepción y el conocimiento humanos, el cuerpo posmoderno no es ni siquiera un cuerpo», escribe Susan Bordo, una teórica feminista que se muestra en desacuerdo con esta versión del cuerpo encarnado.

Viajar, el otro gran tema de la teoría posmoderna reciente, tiene que ver con ser completamente móvil, pero un tema no ha podido modificar al otro y nos parece estar leyendo sobre el cuerpo posmoderno trasladado por aviones y veloces automóviles o incluso moviéndose por ningún medio aparente, muscular, mecánico, económico o ecológico. El cuerpo no es más que un paquete en tránsito, una pieza de ajedrez desplazada por el tablero, no se mueve, sino que es movido. En cierto sentido, se trata de problemas que surgen del nivel de abstracción de la teoría contemporánea. Buena parte de la terminología para la ubicación y la movilidad —palabras como *nómada*, *descentrado*, *marginalizado*, *desterritorializado*, *fronterizo*, *migrante* y *exilio*— no está ligada a lugares o personas concretas, sino que representa más bien ideas de desarraigo y flujo que parecen tanto el resultado de estas teorías como sus presuntos temas. Incluso en estos esfuerzos por asumir el mundo tangible de los cuerpos y el movimiento, la abstracción los desmaterializa nuevamente. Las palabras mismas parecen

moverse libre y creativamente, aligeradas de las responsabilidades de la descripción concreta.

Solo en escritos disidentes se vuelve activo el cuerpo. En el libro magistral de Elaine Scarry *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World* (El cuerpo dolorido: el deshacer y el hacer del mundo), ella considera primero cómo la tortura destruye el mundo consciente de sus sujetos, luego teoriza sobre cómo los esfuerzos creativos —hacer historias y objetos— construyen ese mundo. Describe herramientas y objetos manufacturados como extensiones del cuerpo en el mundo y, por ende, como medios para conocerlo. Scarry documenta cómo las herramientas se vuelven más y más separadas del cuerpo mismo, hasta que el palo para cavar que extiende el brazo se vuelve una retroexcavadora que reemplaza el cuerpo. Aunque nunca aborda directamente el caminar, su trabajo sugiere acercamientos filosóficos al tema. El caminar retorna el cuerpo nuevamente a sus límites originales, a algo ágil, sensible y vulnerable, pero el caminar mismo se extiende hacia el mundo como aquellas herramientas que aumentan el cuerpo. El camino es una extensión del caminar, los lugares definidos para caminar son monumentos a esta actividad y caminar es un modo de hacer el mundo y de estar en él. De este modo, el cuerpo caminante puede ser trazado en los lugares que ha creado: senderos, parques y veredas son huellas de la actuación de la imaginación y el deseo; bastones, zapatos, mapas, cantinas y mochilas son otros resultados materiales de dicho deseo. El caminar comparte con el hacer y el trabajar aquel elemento crucial del compromiso del cuerpo y la mente con el mundo, del conocimiento del mundo a través del cuerpo y del cuerpo a través del mundo.

03

Ascenso y caída:
los teóricos del bipedalismo

Era un lugar tan blanco como una hoja de papel. Era el lugar que siempre había estado buscando. Por ventanillas de automóviles o de trenes, en mi imaginación y en caminatas por terrenos más complicados, las grandes extensiones llanas siempre me invitaban, me prometían ese caminar que yo había imaginado. Y ahora había llegado al terreno llano del lecho seco de un lago por donde podría caminar sin obstáculos y en total libertad. El desierto tiene muchos de esos lechos de lagos o playas que, secos desde hace mucho tiempo o cada año, dejan una superficie tan plana y tan tentadora como una pista de baile. En esos lugares el desierto es más desierto: inhóspito, abierto, libre, una invitación a vagar, un laboratorio de la percepción, la escala, la luz, un lugar donde la soledad tiene un sabor magnífico, como en el blues. Alguna que otra vez, aquel lugar situado cerca del Parque Nacional Joshua Tree, en el sudeste del desierto de Mojave, en California, era el lecho de un lago, pero la mayor parte del tiempo era una pura planicie de tierra agrietada en la que nada crecía. Para mí estos grandes espacios significan libertad, libertad para la actividad inconsciente del cuerpo y la actividad consciente de la mente, lugares donde el caminar adopta un ritmo constante que parece ser el pulso del tiempo en sí. Pat, mi compañero en esta caminata a través del lecho del lago, prefiere la escalada en roca, en la que cada movimiento es un acto aislado que absorbe toda su

atención y casi nunca deviene en ritmo. Y si bien esta diferencia de estilo distingue nuestros modos de vivir —él es una especie de budista que concibe la espiritualidad como un estar consciente en el momento y yo siento debilidad por los simbolismos, las interpretaciones y las historias, y mi espiritualidad, occidental, se sitúa menos en el aquí que en el allá—, ambos compartimos la misma noción de estar afuera, en el campo, como una forma ideal de existir.

Caminar, como comprendí hace tiempo en otro desierto, es la manera en que el cuerpo se mide en relación con la tierra. En aquel lecho del lago, cada paso nos acercaba mínimamente a una de las cadenas montañosas, azules en la luz del atardecer, que rodeaban nuestro horizonte como las gradas en torno a un campo de juego. Imagínense el lecho del lago como un plano geométrico puro que nuestros pasos medían como las patas de un compás girando de acá para allá. Las mediciones registraban que la tierra era inmensa y nosotros no, la misma buena y aterradora nueva que nos traen casi todas las caminatas por el desierto. Esa tarde hasta las grietas abiertas en el suelo arrojaban largas y agudas sombras y otra sombra como un rascacielos se estiraba desde la furgoneta de Pat. Nuestras sombras se movían junto a nosotros por la derecha, volviéndose cada vez más largas, más largas de como jamás las había visto en mi vida. Le pregunté cuán largas pensaba que eran y me pidió que me quedara quieta mientras él la recorría. Miré mi sombra hacia el este, hacia la montaña más cercana donde convergían todas las sombras, y él comenzó a caminar.

Me quedé, mi sombra como un largo camino recorrido por Pat. Más que alejarse, parecía volverse cada vez más pequeño en ese aire translúcido. Cuando pude enmarcarlo en la pinza formada entre mi índice y mi pulgar y su propia sombra casi tocaba las montañas, había alcanzado la sombra de mi cabeza, pero al llegar a ella, el sol se hundió de pronto en el horizonte. Y entonces el mundo cambió: la planicie perdió su dorado, las montañas se colorearon de un azul más profundo y nuestras sombras se volvieron

borrosas. Le grité para que parara en la ahora vaga sombra de mi cabeza y, cuando yo misma había recorrido la distancia que había entre nosotros, me dijo que había dado unos cien pasos —de ochenta a cien metros—, pero mi sombra se había vuelto cada vez más difusa al andar. Caminamos de vuelta a la furgoneta ya anocheciendo, el experimento había terminado, pero ¿dónde había empezado?

Rousseau pensaba que la verdadera naturaleza de la humanidad podía hallarse en sus orígenes, de manera que entender esos orígenes supondría entender quiénes éramos y deberíamos ser. Desde que Rousseau reuniera un par de descripciones esquemáticas de costumbres no europeas con alguna conjetura sin fundamento sobre el «buen salvaje», el tema mismo de los orígenes humanos ha evolucionado muchísimo, pero el argumento de que quienes fuimos originalmente —signifique *originalmente* en 1940 o hace tres millones de años— equivale a quiénes somos o deberíamos ser, solo se ha ido reforzando con el tiempo. Libros de gran éxito y artículos científicos debaten una y otra vez sobre si somos una especie violenta, sedienta de sangre, o una especie comunitaria, se preguntan qué tipo de diferencias entre géneros están codificadas en nuestros genes. Ambas suelen ser narraciones impecables sobre quiénes somos, podríamos o deberíamos ser escritas por autores conservadores que defienden mantenerse fieles a la tradición o autores naturistas que se muestran a favor de comer alguna dieta básica de reciente descubrimiento. Ello, por supuesto, implica que quiénes éramos sea una cuestión sumamente política. Los científicos que investigan los orígenes humanos han polemizado en torno a estas preguntas sobre la naturaleza humana y, últimamente, el caminar se ha vuelto una parte central de su conversación.

Mientras que los filósofos han tenido poco que decir acerca del significado del caminar, últimamente los científicos han tenido bastante que decir. Paleontólogos, antropólogos y anatomistas se han enfrascado en un debate apasionado, muchas veces tendencioso, sobre cuándo y por qué el

simio ancestral se levantó sobre sus dos piernas traseras y caminó hasta que su cuerpo se volvió nuestro cuerpo erguido y andante. Ellos fueron los filósofos del caminar a los que yo había estado buscando, especulando incansablemente sobre lo que cada forma corporal dice sobre su función y sobre cómo estas formas y funciones finalmente conformaron nuestra humanidad, por más debatible que pueda ser en qué consiste dicha humanidad. Lo único seguro es que el caminar erguido es el primer sello distintivo de lo que terminó siendo la humanidad. Cualesquiera sean sus causas, el caminar erguido supuso mucho más: abrió vastos horizontes de posibilidades y, entre otras cosas, creó el par extra de miembros colgando del cuerpo erguido en busca de algo que agarrar, hacer o destruir, los brazos liberados para evolucionar como manipuladores cada vez más sofisticados del mundo material. Algunos estudiosos ven el caminar sobre dos piernas como el mecanismo que obligó a nuestros cerebros a expandirse; otros, como la estructura que definió nuestra sexualidad. Así, aunque el debate sobre los orígenes del bipedalismo abunda en detalladas descripciones de articulaciones de la cadera y huesos del pie y métodos de datación geológica, termina siendo un debate sobre sexo, paisaje y pensamiento.

Se suele considerar que aquello que distingue al ser humano del resto de animales es la conciencia, pero el cuerpo humano también es distinto a cualquier otra cosa que haya habido jamás sobre la tierra y, en cierta forma, el cuerpo humano ha moldeado dicha conciencia. En el reino animal no hay nada parecido a esa columna de carne y hueso que siempre parece en peligro de venirse abajo, esa orgullosa torre inestable. Las otras pocas especies realmente bipedales —aves, canguros— tienen colas y otros rasgos que les permiten alcanzar el equilibrio y, además, la mayor parte de esas especies andan más a saltos que caminando. La zancada alterna que nos propulsa es única, quizás por su mecanismo precario. Los animales de cuatro patas son tan estables como una mesa cuando tienen todos sus pies sobre el suelo, pero el equilibro de los seres humanos no solo es precario ya

antes de empezar a moverse, sino que incluso estar parado e inmóvil es una proeza de equilibrio, como sabe cualquiera que haya estado borracho o haya observado a alguno.

Al leer las explicaciones sobre el caminar humano, es fácil comenzar a pensar en la Caída en términos de caídas, los innumerables traspiés posibles, para una criatura súbitamente erguida que debe equilibrar todo su peso cambiante sobre un pie mientras se mueve. John Napier, en un ensayo sobre los orígenes ancestrales del caminar, escribió: «El caminar humano es una actividad única durante la cual el cuerpo, paso a paso, se balancea al borde de la catástrofe […]. El modo bipedal de caminar del hombre parece potencialmente catastrófico porque solo el avance rítmico de una pierna y luego la otra evita que este caiga de bruces». Esto es más fácil de observar en niños pequeños, para quienes los distintos aspectos que se unirán más tarde en el caminar son aún torpes y marcados. Los niños aprenden a caminar jugando con el caer, pues primero inclinan hacia delante el cuerpo y después se apresuran para mantener las piernas debajo del cuerpo. Sus piernas rollizas y arqueadas parecen estar siempre rezagadas o adelantadas, suelen darse de bruces y topar con la frustración antes de dominar el arte de caminar. Los niños comienzan a caminar para perseguir deseos que nadie cumplirá por ellos: el deseo por aquello que está fuera de alcance, por la libertad, por la independencia de los confines seguros del Edén maternal. Y así el caminar comienza como una caída aplazada y así la caída se cruza con la Caída.

El Génesis puede parecer fuera de lugar en una discusión científica, pero, conscientes de ello o no, muchísimos científicos continúan arrastrando las enseñanzas de este libro sagrado. Como cualquier otro mito sobre la creación, los relatos científicos pretenden explicar quiénes somos y algunos de dichos relatos parecen remontarse al mito de la creación más importante de la cultura occidental, la escena de Adán y Eva en el jardín del Edén. Muchas de las hipótesis han sido puras especulaciones, más basadas en

deseos modernos o antiguas costumbres sociales, especialmente las referidas a los roles de los sexos, que en pruebas. En los años sesenta, el relato del hombre cazador tuvo una enorme aceptación y un gran éxito gracias a libros como *Génesis en África: la evolución y el origen del hombre*, de Robert Ardrey, con su famoso comienzo: «Ni en la inocencia, ni en Asia, nació el hombre». Sugería que la violencia y la agresividad eran partes imposibles de erradicar del temperamento de los seres humanos, pero las redimía afirmando que eran los medios por los cuales evolucionábamos (o evolucionaban los hombres: la mayoría de las teorías convencionales han dejado a las mujeres ocupadas en la única tarea de transmitir los genes de sus evolucionantes parejas). Los autores que primero refutaron ese escenario del hombre cazador, escribe la antropóloga feminista Adrienne Zihlman, «señalan los paralelismos que hay entre la interpretación de la caza como impulsora de la plena humanidad, por un lado, y el mito bíblico de la expulsión del Edén, después de que Eva comiera del árbol del conocimiento, por el otro. Los autores señalan que ambos destinos —la caza y la expulsión— fueron consecuencia de un acto alimentario —carne en el primer caso y fruta prohibida en el segundo—». Y argumentan que la división del trabajo —hombres como cazadores, mujeres como recolectoras — refleja claramente la misma división de roles atribuida a Adán y Eva en el Génesis. Asimismo, en los años sesenta y setenta, la teoría decía que el caminar humano había evolucionado a consecuencia de un cambio climático radical que hizo que la especie dejara de vivir en los árboles y aprendiera a moverse por la sabana, otra expulsión del Edén. Hoy en día, tanto el señorío de la caza como el paso a la sabana han perdido favor como explicaciones evolutivas, pero las palabras resisten: los científicos que en lugar de perseguir los orígenes humanos en fósiles ahora los buscan en genes describen nuestro hipotético ancestro común como «Eva africana» o «Eva mitocondrial».

A veces estos científicos han buscado lo que querían encontrar o han encontrado lo que andaban buscando. De 1908 a 1953 se creyó que el hombre de Piltdown era verdadero, porque los científicos británicos estaban ansiosos por creer en la existencia de una criatura con un gran cerebro y una mandíbula animal y así lo hicieron hasta que se descubrió el gran fraude. Los huesos sugerían que nuestra inteligencia es antiquísima y, además, dichos científicos estaban encantados de que los huesos hubieran sido hallados en Inglaterra. Hasta que nuevas tecnologías demostraron que se trataba de un engaño hecho al unir la mandíbula de un mono moderno con un cráneo humano, la creencia en que el inteligente hombre de Piltdown fuera inglés dio para mucho. Cuando en 1924 Raymond Dart encontró el cráneo de un niño en Sudáfrica que, al contrario del hombre de Piltdown, resultó ser auténtico, los profesores británicos, tan satisfechos como estaban del hallazgo hecho en Piltdown, cuestionaron que aquello fuera un antepasado humano. Raymond Dart cayó en el descrédito porque sus colegas de entonces preferían no provenir de África y porque el cráneo del niño de Taung, como fue bautizado, era pequeño, pero su forma demostraba que caminaba erguido y ese modo de caminar señalaba que nuestra inteligencia había aparecido más tarde de lo que se suponía en nuestra evolución. En la base del cráneo hay una abertura llamada *foramen magnum*, por la cual la espina dorsal se conecta con el cerebro. El *foramen magnum* del niño de Taung se situaba en el centro del cráneo, como nosotros, en vez de atrás, como los monos, de manera que esta criatura había caminado erguida, con la cabeza equilibrada sobre la espina en lugar de colgando de ella. Como la mayoría de los cráneos de los homínidos *Australopithecus*, que evolucionarían hasta volverse humanos, este nos resulta hoy en día como una casa de extrañas proporciones: el porche de la frente y la quijada es enorme, el ático donde mora el cerebro moderno es casi inexistente. La mayoría de los primeros evolucionistas sostenían que nuestras características humanas —caminar, pensar, hacer— se originaron

al mismo tiempo, quizás porque les costaba o les disgustaba imaginar una criatura que compartiera solo parte de nuestra humanidad. La contrahipótesis de Dart fue respaldada por los espectaculares hallazgos kenianos hechos por Louis y Mary Leakey en los años cincuenta, sesenta y setenta, y confirmada por el famoso descubrimiento de Donald Johanson del esqueleto de «Lucy» y otros fósiles relacionados con ella en Etiopía en los setenta. Primero se caminó.

Hoy en día caminar erguido se considera el Rubicón que la especie cruzó para volverse homínida, distinta de todos los otros primates y antepasados de los seres humanos. La lista de los logros que alcanzamos gracias al bipedalismo es larga y fascinante, repleta de todos los arcos góticos y estiramientos del cuerpo. Partiendo por el arco del pie y la hilera recta de sus dedos. Subiendo por las piernas firmes y largas hasta los glúteos, redondos y protuberantes gracias al hiperdesarrollado *gluteus maximus* de los caminantes, un músculo menor en los monos, pero el mayor de todo el cuerpo humano. Pasando luego al estómago plano, la cintura flexible, la columna recta, los hombros bajos, la cabeza erecta sobre el largo cuello. Las diferentes secciones del cuerpo erguido están equilibradas una sobre otra como las secciones de una columna, mientras que el peso de las cabezas y torsos de los cuadrúpedos cuelga de sus espinas dorsales, como la calzada de un puente colgante, con un par de piernas como pilares en cada extremo. Los grandes simios, criaturas adaptadas a la vida en las selvas tropicales, recorren por el suelo las cortas distancias que hay entre árbol y árbol y caminan con los nudillos, manteniendo así una postura diagonal. Comparados con los seres humanos, los monos tienen espaldas arqueadas, cuellos cortos, pechos con forma de embudo invertido, abdómenes protuberantes, caderas estrechas y nalgas delgadas, piernas estevadas y pies planos con pulgares oponibles, y carecen de cintura.

Cuando pienso en esta historia evolutiva del caminar, veo una figura pequeña, como la de mi compañero en el lecho del lago, solo que esta vez

es al alba y la figura se mueve hacia mí, un punto indescifrable en la distancia que no parece familiar al comienzo, pero se va distinguiendo poco a poco como una figura erguida y, finalmente, cuando ya está muy cerca, es solo otro caminante. ¿Pero qué era eso que arrojaba una sombra larga a media distancia? Lucy, como llamaron al esqueleto de 3,2 millones de años de *Australopithecus afarensis* hallado en Etiopía en 1974, presumiendo por varios detalles que era femenino, era un simio en muchos aspectos: apenas tenía cintura ni cuello, sus piernas eran cortas, sus brazos alargados y la caja torácica tenía forma de embudo. Su pelvis, sin embargo, era amplia y poco profunda, por lo que tenía un andar estable, con articulaciones de la cadera separadas y rodillas juntas como los humanos, no como los chimpancés (cuyas caderas estrechas y rodillas separadas los hace tambalearse cuando caminan erguidos). Algunos piensan que Lucy habría sido una pésima corredora y nada buena como caminante, pero el caso es que caminaba. Una certeza que cuenta con sus argumentos.

De cientos de maneras diferentes, cientos de científicos han interpretado sus huesos y han reconstruido su carne, su marcha y su vida sexual, para discutir sobre si caminaba bien o mal. El descubrimiento de algo conlleva ciertos privilegios a la hora de hacer todo lo posible para la interpretación del mismo y Johanson, que trabajaba en el Museo de Cleveland, llevó los huesos hallados en Hadar, Etiopía, a su amigo Owen Lovejoy, un anatomista de la Universidad Estatal de Cleveland, experto en locomoción humana. Fue Lovejoy quien dictó el veredicto. En su libro *Lucy,* Johanson revive la escena en que Lovejoy habló de la articulación de rodilla de *afarensis* que le había entregado hacía un año:

—Esto es como una articulación de rodilla moderna. Esta enanita era completamente bipedal.

—¿Pero podía caminar erguida? —insistí.

—Amigo mío, ella podía caminar erguida. Explícale lo que es una hamburguesa y te ganaría en una carrera al McDonald’s más cercano.

La articulación de rodilla de Johanson fue la primera prueba material para la atrevida teoría de Lovejoy de que el bipedalismo había empezado y sido perfeccionado muchísimo antes de lo que otros habían supuesto. Al año siguiente, el esqueleto de Lucy —bueno, se había recuperado el 40 por ciento del mismo— terminó de confirmar su hipótesis sobre la antigüedad del caminar humano, al igual que las huellas de 3,7 millones de años de un par de caminantes que el equipo de Mary Leakey encontró en Laetoli, Tanzania, en 1977. ¿Pero por qué se habían vuelto bipedales esas criaturas?

En 1981, Lovejoy ya había desarrollado una compleja explicación sobre por qué nos pusimos de pie y caminamos. En este campo, su artículo de ese año en *Science*, «El origen del hombre», reúne los argumentos sobre por qué el caminar apareció hace cuatro millones de años. La elaborada tesis de Lovejoy plantea que la reducción del tiempo entre nacimientos aumenta la tasa de supervivencia de la especie. «En la mayoría de las especies de primates —escribió—, el buen estado físico de los machos está en gran medida condicionado por el éxito en el emparejamiento», es decir, por la capacidad y la posibilidad de aparearse y transmitir así sus genes. Lovejoy sostenía que en el Mioceno, hace unos cinco millones de años, el antepasado de los seres humanos cambió su comportamiento: los machos comenzaron a llevar provisiones a las hembras y, liberadas del reto diario de alimentarse a sí mismas y a sus crías, las hembras así provistas pudieron criar más hijos y de esa manera nació la familia nuclear liderada por un macho. En otras palabras, los machos habían sido capaces de hacer frente al aprovisionamiento y así lograron transmitir esos genes por aparearse más veces y de manera más certera. «El bipedalismo —escribió en un resumen publicado en 1988— figura en este nuevo esquema reproductivo porque, al liberar las manos, hace posible que el macho cargue con comida que ha estado recogiendo lejos de su pareja». Pero, añadió, dicha separación de sexos diaria favorecería genéticamente al macho solo si ese macho regresara a casa a transmitir sus propios genes, no los de otros, de manera

que ese comportamiento debió de seleccionar hembras monógamas y machos responsables. Lovejoy lo explica así: «Se debe destacar que, comparado con el resto de animales, el comportamiento sexual del hombre es extraordinario. Las hembras humanas están siempre dispuestas sexualmente y […] el macho también está siempre dispuesto al acercamiento». Y, como a diferencia de las hembras de la mayoría de las especies, estas hembras ya no señalaban sus periodos fértiles, tenían que tener más sexo para procrear y estrechar lazos. Si se interpreta como un mito de creación, cabría afirmar que la familia biparental es mucho más antigua que la especie humana, los machos homínidos se desplazan y son padres y compañeros responsables y las hembras necesitan de ellos y son fieles consortes que permanecen en casa y *no* son instrumentos de la evolución bipedal.

Al mito de los años sesenta del hombre cazador le habían sucedido dos teorías de los setenta. Una, llamada la mujer recolectora, proponía que la dieta básica debía de ser vegetariana y, como en las sociedades cazadoras-recolectoras actuales, las mujeres eran las encargadas de la recolección. La otra teoría subrayaba la importancia del reparto de comida como un medio de asegurar la supervivencia: el lugar donde se reunía y se compartía la comida terminó siendo un hogar y allí nació una conciencia social más compleja. En esta teoría, una primera cena comunitaria ocupa el lugar de las sangrientas prácticas de Ardrey como el evento que nos impulsó hacia la humanidad. Lovejoy combinó aspectos de estas dos últimas teorías para crear su hombre recolector, un macho que llevaba comida al hogar y la compartía, aunque solo con su pareja y sus propias crías. Su teoría planteaba no solo que el caminar había sido cosa de machos, todos ellos dechados de virtudes familiares, sino también que estas mismas virtudes nos habían hecho caminantes. De hecho, dijo, Lucy y los suyos podían caminar mejor de lo que caminamos hoy en día y, es más, la especie había perdido su habilidad para escalar. Escribí este capítulo en la cabaña que Pat

tiene cerca del Parque Nacional Joshua Tree. Preocupada por seleccionar entre el océano de material que se extendía frente a mí, le conté una y otra vez las distintas teorías que hay acerca de por qué nos hicimos bipedales, le describí detalles anatómicos y funcionales en los que se sostenían unas u otras, y él reía incrédulo ante las más extravagantes. «¿Y la gente obtiene becas y puestos de trabajo por *eso*?», me preguntaba. Su favorita era la propuesta de R. D. Guthrie en 1974: Guthrie sostenía que, cuando los homínidos se volvieron bípedos, los machos comenzaron a usar sus penes ahora expuestos como «órgano de amenaza» para intimidar a sus oponentes y aquello nos hizo reflexionar sobre los orígenes de la risa humana. Al día siguiente, cuando regresó después de haber guiado durante todo el día a sus clientes por las paredes de roca y ya se había recostado en el sofá con un trago, le leí el ataque del antropólogo Dean Falk a Lovejoy. El término de Lovejoy «vigilancia copulatoria» atrajo su atención y se rio aún más del extraño asunto en el que yo andaba inmersa. Tampoco su mundo era precisamente un bastión de seriedad: mientras él escalaba por placer el día anterior, yo me había echado a la sombra y, al hojear su guía, me reí al leer algunos de los nombres de las rutas de escalada por las miríadas de peñas gigantes del parque: «Hilo Dental Presbiteriano» era vecino de «Mondadientes Episcopal», «Mocos en la Pantalla de la Lámpara» parecía una burla del ascenso bautizado con gran elegancia «Figuras en un paisaje» e innumerables bromas políticas y anatómicas describían otras rutas verticales por las rocas. Esa tarde, leyéndole la teoría bípeda, las codornices se paseaban por el patio y el sol poniente alargaba las sombras de los cerros sobre el valle: juró que reuniría a aquellos amigos suyos con los que había abierto y nombrado muchas de las rutas de escalada del parque y bautizarían la próxima «Vigilancia Copulatoria», un oscuro monumento a una teoría sobre nuestra pérdida de la habilidad de escalar y, en su opinión, una de las teorías más descabelladas de los orígenes humanos. Quizá

porque nadie puede resistirse a atacarla como sea, la teoría de Lovejoy ha alcanzado la fama.

Entre sus primeros críticos destacaban los anatomistas Jack Stern y Randall Sussman, de la Universidad Estatal de Nueva York, en Stonybrook, a quienes visité. Dos hombres poco atléticos, con idénticos bigotes grises recortados, parecían la Morsa y el Carpintero, de *Alicia a través del espejo*, de Lewis Carroll. Stern como el callado Carpintero y Sussman como la efusiva Morsa. En un despacho lleno de huesos y libros estuvimos hablando durante horas, a veces uno cogía una pelvis de chimpancé, a veces el otro sostenía el molde de un fósil de fémur para ilustrar algún punto. Claros entusiastas de su trabajo, hablaban haciendo largas digresiones que yo no lograba comprender y se divertían contando chismes sobre sus colegas. Ellos sostenían que los fósiles de *Australopithecus afarensis* de la época de la Lucy de Johanson eran fósiles pertenecientes a aprendices de caminante que, como señalaban las pruebas —brazos largos y piernas cortas, dedos curvos de la mano y el pie—, continuaron trepando bien a los árboles durante mucho tiempo después. Otro aspecto notable de los fósiles de *afarensis* era el tamaño por género: si los esqueletos grandes y pequeños que Johanson y compañía habían encontrado en Etiopía eran de la misma especie (algo que Richard Leakey y otros discuten), los distintos tamaños deben proceder de hembras pequeñas y machos grandes, y eso no casa con el arreglo monógamo sostenido por Lovejoy. Las especies vivas de primates en las que el macho es más grande —babuinos, gorilas— suelen ser polígamas, y solo aquellas sin diferencias de tamaño, como los gibones, son monógamas. Y así concluye que Lucy debió de ser una pésima caminante, de pies grandes y blandos, y una trepadora bastante buena, con brazos largos y fuertes, que debió de pertenecer a un grupo polígamo en el que las hembras pequeñas pasaban más tiempo en los árboles que los machos grandes.

Según Sussman, «sin pecar de inmodestia, cuando empezamos este trabajo la mayoría de especialistas afirmaba que habíamos evolucionado en la sabana, en el altiplano sudafricano o en la sabana oriental de África. Yo creo que esto es una estupidez. Creo que lo que pasó es que el *afarensis* vivía en regiones donde se suceden bosques y territorios abiertos como los que uno puede ver hoy en día en lugares como el Congo francés o a lo largo de ríos donde hay muchos árboles. Y sostengo que durante un millón de años debió de existir un animal escalador que también era aprendiz de bípedo». Añadió que en las viejas imágenes que recrean esa fase de la evolución, las criaturas paseaban por la pradera; las imágenes más recientes las mostraban en un hábitat mucho más variado y los últimos artículos de *National Geographic* tenían ilustraciones que sitúan esas criaturas en bosques, alguna en la copa de los árboles. Según Stern, que las criaturas eran habitantes de los bosques y trepadores de árboles ya era tan obvio que nadie se molestaba en reconocer siquiera que Stern y Sussman habían sido los primeros en plantear esa idea.

El argumento anterior cerraba el círculo: los homínidos habían aprendido a caminar para aventurarse en la sabana, los homínidos habían logrado sobrevivir en la sabana por haber sido caminantes competentes. Y la sabana era como una imagen de libertad, de espacio ilimitado y posibilidades también ilimitadas. Un espacio más noble que la selva primitiva. Un espacio, la selva, lejano al bosque abierto de los paseantes solitarios de Rousseau y cercano a las junglas desde donde Jane Goodall y Dian Fossey mandaban sus informes sobre primates. Poco después, Stern afirmaría: «Mi mayor preocupación es el modo de su caminar bípedo. Escribí un artículo sosteniendo que no pueden haber caminado como lo hacemos nosotros. No es rápido, no es energéticamente eficiente […]. ¿Acaso somos nosotros los errados? ¿Acaso su método de bipedalismo era mejor?». Entonces Sussman intervino: «O combinaban una buenísima escalada de arboles con un bipedalismo torpón y gradualmente las proporciones se invirtieron…», y

Stern continuó: «El argumento con el cual me consuelo a veces es que, comparados con otros animales de cuatro patas, los chimpancés son cuadrúpedos bastante malos, de manera que si ellos han podido ser cuadrúpedos mediocres durante siete millones de años, nosotros pudimos ser bípedos mediocres unos cuantos millones».

En 1991, en el Congreso sobre los Orígenes del Bipedalismo celebrado en París, tres antropólogos revisaron las teorías actuales sobre el caminar como si se tratara de una tira cómica académica. Describieron la «hipótesis del andar penosamente», que explica el caminar como una necesidad de adaptación para cargar con comida, bebés y otras cosas; «la hipótesis cucutrás», que supone erguirse para mirar por encima de la hierba de la sabana; «la hipótesis de la gabardina», que, como la teoría de Guthrie que tanto hizo reír a Pat, conecta bipedalismo con la exhibición del pene, solo que en esta teoría se exhibe para impresionar a las hembras más que para intimidar a otros machos; «la hipótesis calada», que presume que nuestros antepasados vadearon ríos y nadaron durante una supuesta fase acuática de la evolución; «la hipótesis del andar a la zaga», por seguir a las manadas migratorias por la famosísima sabana; «la hipótesis caliente», una de las teorías mejor razonadas, que afirma que el bipedalismo reducía la exposición del cuerpo al fuerte sol de mediodía en el trópico y así machos y hembras podían llevar mejor el calor, y «la hipótesis dos pies son mejor que cuatro», que propone que el bipedalismo era más eficiente energéticamente que el cuadrupedalismo, al menos para los primates que se volverían después humanos.

Se trata de toda una colección de teorías, a pesar de que por mis conversaciones con Stern y Sussman estoy acostumbrada a la diversidad de interpretaciones que pueden surgir de lo que cualquier profano ante una sola fuente considera un hecho probado. Los huesos hallados en África continúan siendo un verdadero misterio cuya interpretación recuerda a los antiguos griegos leyendo las entrañas de animales para adivinar el futuro o

a los chinos tirando las varillas del I Ching para entender el mundo. Una y otra vez se reorganizan los hallazgos a fin de ajustarlos a un nuevo árbol genealógico evolucionario o un nuevo sistema de medición. Dos antropólogos de Zúrich, por ejemplo, declararon recientemente que el famoso esqueleto de Lucy pertenece a un macho y Falk sostiene que no es un antepasado humano. La paleontología parece a veces una sala atestada de abogados, cada uno de ellos mostrando la prueba que confirma su hipótesis e ignorando la prueba que la contradice (aunque Stern y Sussman me parecieron excepcionalmente comprometidos con la prueba más que con la ideología). Solo en una cosa había acuerdo entre todas esas historias en liza sobre los huesos, algo que dijo Mary Leakey cuando escribió sobre las huellas que su equipo había encontrado en Laetoli: «Una no puede sino recalcar el papel del bipedalismo en el desarrollo de los homínidos. Se trata quizás del rasgo principal que diferencia a los antepasados del hombre de otros primates. Esta habilidad única libera las manos para una miríada de posibilidades —cargar, fabricar herramientas, manipulación compleja—. De este solo desarrollo, de hecho, procede toda la tecnología moderna. Aunque algo simplificada, la fórmula sostiene que esta nueva libertad de los miembros anteriores planteó un desafío. El cerebro se expandió para asumirlo. Y así apareció la humanidad».

Falk escribió la más devastadora respuesta a la hipótesis de Lovejoy en un ensayo de 1997 titulado *La evolución del cerebro en las hembras humanas. Una respuesta al señor Lovejoy*, donde afirma que «según este punto de vista, no solo se dejó a las primeras hembras de homínidos a cuatro patas, embarazadas, hambrientas y temerosas de pasearse mucho por el espacio en que estaban confinadas, sino también “esperando a su hombre”». Y continuó revisando detalles, como la improbabilidad de la monogamia entre hembras y machos con tantas diferencias de tamaño, para luego comentar que «la hipótesis de Lovejoy puede ser interpretada desde una perspectiva absolutamente distinta, es decir, como una hipótesis

centrada en las dudas y las preocupaciones de la sexualidad masculina. En su nivel más bajo, la hipótesis se centra en la evolución de las maneras en que los hombres obtuvieron y obtienen sexo». También apunta que el comportamiento de primates hembra territoriales sugiere que nuestros antepasados homínidos hembra elegían múltiples parejas para tener sexo, tanto para reproducirse como para obtener placer, y que «dejando a un lado todas las inseguridades masculinas que bullen bajo la superficie de la hipótesis de Lovejoy, al parecer una gran mayoría de la población todavía teme que así continúe siendo, como refleja claramente la observación detallada y el control de la conducta sexual entre seres humanos».

Habiendo descartado la noción de que un macho proveedor llevara el tocino al hogar a una pareja monógama confinada a un lugar, Falk asume la teoría alternativa, más simple, de que el caminar erguidos redujo el impacto directo del sol que los primeros homínidos recibían al moverse por espacios abiertos entre arboledas, liberados así para avanzar cada vez más lejos desde la sombra del bosque. Falk explica que Peter Wheeler, el autor de esta hipótesis, sostuvo que «todo ello produjo un “enfriamiento total del cuerpo” que reguló la temperatura de la sangre en circulación, entre otras regiones también por el cerebro, ayudó a prevenir la insolación y, de este modo, se liberó de la limitación fisiológica del tamaño del cerebro en el *Homo*». Esos cambios permitieron a la especie desarrollar cerebros cada vez mayores y caminar cada vez más lejos. Ella refuerza la teoría de Wheeler con información proveniente de sus propias investigaciones sobre la estructura y la evolución del cerebro y concluye, como concluyó Mary Leakey, aunque por razones diferentes, que volverse caminantes erguidos no creó, pero sí hizo posible, la aparición de la inteligencia.

Y si bien la inteligencia puede localizarse en el cerebro, afecta a otras partes de la anatomía. Consideremos la pelvis como un teatro secreto donde el pensar y el caminar se encuentran y, según algunos anatomistas, entran en conflicto. Una de las partes más elegantes y complicadas del esqueleto es

también una de las más difíciles de percibir, envuelta como está en carnes, orificios y preocupaciones. La pelvis de todos los otros primates es plana por delante y por detrás, una estructura vertical tan larga que casi alcanza las costillas. Las articulaciones de la cadera están juntas, el canal de parto se abre hacia atrás y todo el bloque de hueso mira hacia abajo cuando el mono mantiene su postura habitual, como lo hace la pelvis de la mayoría de los cuadrúpedos. La pelvis humana, en cambio, se ha curvado hacia arriba para acoger las vísceras y soportar el peso del cuerpo erguido, de manera que parece un jarrón hueco del que surge el tronco. Comparativamente, con sus articulaciones de cadera separadas, nuestra pelvis es corta y ancha. Esta amplitud, junto a los músculos abductores, que se extienden desde las crestas ilíacas —los huesos laterales que se curvan hacia delante justo bajo el ombligo—, estabilizan el cuerpo al caminar. El canal de parto apunta hacia abajo y toda la pelvis es, desde el punto de vista obstétrico, una especie de embudo por el cual caen los bebés, si bien esta caída es una de las caídas humanas más difíciles. Si hay una parte de la evolución anatómica que recuerda al Génesis es la pelvis y su maldición: «Con dolor darás a luz los hijos».

Como ocurre con la mayoría de los mamíferos, para los monos dar a luz es un proceso bastante simple, pero para los seres humanos es difícil y, alguna vez, fatal para la madre y el niño. Al evolucionar los homínidos, sus canales de parto fueron empequeñeciendo, pero al evolucionar los seres humanos, sus cerebros fueron creciendo cada vez más. Al nacer, la cabeza de un bebé humano, que ya contiene un cerebro tan grande como el de un chimpancé adulto, esfuerza al máximo la capacidad ósea de la pelvis. Para salir, debe moverse en espiral por el canal, pues primero debe mirar hacia delante, después hacia un lado y luego hacia atrás. El cuerpo de la mujer embarazada aumenta su capacidad pélvica al producir hormonas que reblandecen los ligamentos que mantienen la pelvis junta y, hacia el final del embarazo, el cartílago de los huesos púbicos se separa. Generalmente

estas transformaciones hacen más difícil el caminar durante el embarazo y justo después de dar a luz. Unos sostienen que la capacidad de la pelvis para acomodar la cabeza del infante limita el crecimiento de nuestra inteligencia, y otros aseguran que la necesidad de la pelvis de acomodar los nacimientos limita nuestra movilidad. Algunos van más lejos y afirman que la adaptación de la pelvis femenina a las cabezas grandes de los bebés hace que las mujeres sean peores caminantes que los hombres o nos hace a todos peores caminantes que a nuestros antepasados de cerebros pequeños. La creencia de que las mujeres caminan peor está muy extendida por la literatura sobre la evolución humana. Las ideas de que las mujeres trajeron una maldición fatal a la especie, de que fueron solo ayudantes en la ruta evolutiva o de que si el caminar se relaciona con la razón y la libertad y ellas tienen o merecen menos razón y libertad, deben de ser también otra resaca del Génesis. Si aprender a caminar liberó a la especie —para viajar a nuevos lugares, para adoptar nuevas costumbres, para pensar—, la libertad de las mujeres se ha venido asociando con la sexualidad, una sexualidad que necesita ser controlada y contenida. Pero eso es moralidad, no fisiología.

Tanto me molestó la ambigüedad sostenida en la relación entre género y caminar que a primera hora de una de las mañanas en que desperté en Joshua Tree, mientras los conejos saltaban por el patio, telefoneé a Owen Lovejoy. Me señaló algunas diferencias entre anatomía masculina y femenina que, según dijo, *deberían* hacer la pelvis de la mujer peor adaptada al caminar. «Mecánicamente —dijo—, las mujeres son menos avanzadas». Bien, insistí, ¿pero esas diferencias conllevan alguna diferencia en la práctica? No, reconoció, «no tienen efecto alguno sobre su habilidad para caminar», y regresé caminando a la luz del sol para admirar una inmensa tortuga desértica mordisqueando un higo chumbo. Stern y Sussman se rieron cuando les pregunté si las mujeres eran peores caminantes y dijeron que, hasta donde ellos sabían, nadie había hecho

nunca el experimento científico que pudiera apoyar dicha afirmación. Los grandes velocistas, de un género u otro, suelen tener un determinado cuerpo, pero caminar no es correr y, si se trata de responder qué es mejor, andar o correr, la respuesta es compleja. ¿Qué significaría ser mejor?, me preguntaron. ¿Ir más rápido? ¿Avanzar de modo más eficiente? Los seres humanos somos animales lentos, añadieron, y, más que en velocidad, destacamos en resistencia, pues podemos sostener una marcha durante horas o días.

Quienes desde otras disciplinas reflexionan sobre el caminar reflexionan sobre los significados con los que puede ser revestido, cómo puede ser transformado en un instrumento de contemplación, de oración o de competencia. Más allá de sus peleas, estos científicos destacan por su intento por determinar qué significados son intrínsecos al caminar, no lo que hacemos del caminar, sino cómo el caminar nos ha hecho a nosotros. El caminar es un curioso punto de inflexión en la teoría evolutiva humana. Supone la transformación anatómica que nos impulsó fuera del reino animal para ocupar finalmente nuestra posición única de dominio sobre la tierra. Ahora el caminar constituye una limitación que ya no nos conduce hacia un futuro fantástico, sino que nos vincula a un pasado ancestral, como el mismo tipo de marcha de hace cientos de miles, un millón o, según sostiene Lovejoy, tres millones de años. Quizá el caminar haya hecho posible el trabajo de las manos y la expansión de la mente, pero continúa sin ser especialmente enérgico ni rápido. Si alguna vez nos separó del resto de los animales, ahora nos conecta —como el sexo y el nacimiento, el respirar y el comer— con los límites de lo biológico.

La mañana anterior a mi partida salí a caminar por el parque nacional. Arranqué mis pasos en las rocas donde Pat enseñaba escalada y continué lentamente para mantenerme fresca e hidratada. Su padre le había dicho y él me había dicho a mí que el paisaje nunca se ve igual de ida que de vuelta, razón por la que hay que girarse de vez en cuando y mirar la vista que uno

tendrá al regresar. Un buen consejo para este paisaje tan difícil. Partí de unas rocas enormes que parecían formar un archipiélago o una pequeña población, cada roca del porte de un edificio y, como ocurre con los edificios, también aquellas rocas te cortan la vista, por lo cual debes conocer la configuración del terreno y los puntos de referencia en vez de confiar en las vistas distantes que puedan orientarte como en otros desiertos. Con el sol de la mañana a mi izquierda, caminé hacia el sur por un sendero que cruzaba un camino que terminaba desdibujándose con la aparición de manchas de pasto y, después de girar hacia el suroeste, terminaba en otro camino muy transitado. Al caminar se iban escabullendo las lagartijas hacia los arbustos y una hierba verde y fresca teñía de manera tenue la sombra, sus hojas de cinco a diez centímetros de alto gracias a la lluvia de hacía unas semanas. Dejándome llevar por aquel vasto espacio, cuyo absoluto silencio solo desaparecía por efecto del viento y por mis pisadas, me sentí despejada y tranquila por primera vez durante un buen rato, ya inmersa en el tiempo del desierto. Mi camino terminó abruptamente en el cerco de una propiedad privada, por lo que lo rodeé, esperando encontrar otro sendero de vuelta a aquellas rocas primeras, tonteando con la idea de haberme perdido. Cadenas montañosas aparecían y desaparecían sobre el horizonte después de dar la vuelta sobre la planicie para regresar a las rocas. Finalmente, llegué al punto donde mi sendero cruzaba el camino en desuso, hallé mis propias huellas en dirección contraria, claramente impresas sobre otras huellas más tenues de gente que había pasado por ahí hacía unos días, y seguí las huellas de mi propio pasar hecho apenas una hora antes, ya de vuelta a mi punto de partida.

04

Cuesta arriba hacia la gracia.
Algunas peregrinaciones

El caminar vino de África, de la evolución y de la necesidad, y anduvo por todos lados, casi siempre en búsqueda de algo. La peregrinación es uno de los modos fundamentales del caminar, el caminar en busca de algo intangible, y nosotros nos encontrábamos en una peregrinación. La tierra roja entre pinos piñoneros y enebros estaba cubierta por una brillante mezcla de piedrecillas de cuarzo, virutas de mica y pieles resecas de cigarras que se habían vuelto a enterrar para otros diecisiete años. Aquella era una extraña vereda para caminar, a la vez generosa y empobrecida, como buena parte de Nuevo México. Caminábamos hacia Chimayó y era Viernes Santo. Yo era la más joven de aquel grupo de seis personas que andábamos campo a través hacia Chimayó ese día y la única no lugareña. El grupo se había formado hacía unos días, cuando varios personajes, entre ellos yo, le preguntamos a Greg si le molestaría la compañía. Dos eran miembros del grupo de sobrevivientes de cáncer de Greg, un topógrafo y una enfermera, y mi amiga Meridel había llegado acompañada por su vecino David, carpintero.

Aunque íbamos por nuestra propia ruta, más bien por la ruta de Greg, nos habíamos unido a la gran peregrinación anual al santuario de Chimayó, de manera que caminábamos como peregrinos. La peregrinación es uno de los marcos fundamentales que puede adoptar un viaje —la expedición en busca

de algo, aunque solo sea la propia transformación, el viaje hacia una meta—y, para los peregrinos, caminar es trabajar. Por más competitivo y exigente que sea, el caminar secular se concibe como un juego y requiere un buen equipo y las técnicas necesarias para ir el caminante cómodo y avanzar de manera eficiente. Los peregrinos, en cambio, muchas veces tratan de hacer su viaje más duro y así resulta inevitable recordar tanto el origen de la palabra inglesa para viaje (*travel*) relacionado con la palabra *travail*, que significa trabajo, sufrimiento, como los dolores del parto. Desde la Edad Media, algunos peregrinos han viajado descalzos o con piedras en los zapatos, en ayunas o vistiendo ropajes de penitentes. Los peregrinos irlandeses que se dirigen a Croagh Patrick todavía escalan esa montaña rocosa con los pies desnudos cada último domingo de julio y en otros lugares los peregrinos finalizan su viaje sobre sus rodillas. Uno de los primeros montañistas del Everest advirtió un modo aún más arduo de peregrinaje en el Tíbet. «Esta gente devota y sencilla viaja a veces casi tres mil kilómetros, desde China y Mongolia, y cubren cada centímetro del camino extendiéndose cuan largos son sobre el suelo —escribió el capitán John Noel—. Se tienden boca abajo, dejando una señal en el suelo con los dedos donde llegan sus cabezas, se levantan y ponen sus pies sobre la marca que acaban de hacer y se tienden otra vez, estirados, sus brazos extendidos, murmurando una oración repetida millones de veces».

En Chimayó, todos los años, algunos peregrinos llegan cargando cruces, desde modelos livianos y relativamente fáciles de portar hasta otros inmensos que arrastran a duras penas. En el interior de la capilla que constituye su destino, justo a la derecha del altar, en la placa metálica de una cruz allí dispuesta, se puede leer: «Esta cruz es una ofrenda en señal de agradecimiento a Dios por el regreso sano y salvo de mi hijo Ronald E. Cabrera después de haber servido en el frente en Vietnam. Yo, Ralph A. Cabrera, prometí hacer una peregrinación de doscientos kilómetros desde Grants, en Nuevo México, hasta Chimayó. Este peregrinaje terminó el día

28 de noviembre de 1986». La placa de Cabrera y su nudoso crucifijo de madera, de casi dos metros de alto con un Cristo tallado de artesanía popular pegado a ella, reflejan con toda claridad que el peregrinar es un trabajo o, más bien, una labor en un trueque espiritual en la que el esfuerzo y la privación terminan siendo recompensados. Nadie ha explicado nunca si en este trueque los bienes se reciben por la labor realizada o si la persona se purifica hasta hacerse merecedora de dichos bienes, pero tampoco parece necesitar nadie explicación alguna sobre este punto: peregrinar está casi universalmente integrado en la cultura humana como un medio real de viaje espiritual y el ascetismo y el esfuerzo físico son también casi universalmente considerados medios de desarrollo espiritual.

Algunas peregrinaciones, como la peregrinación a Santiago de Compostela, se hacen a pie de principio a fin: el peregrinaje comienza con el primer paso y el viaje en sí mismo es lo más importante. Otras, como el hajj islámico a La Meca o las más variadas visitas a Jerusalén, hoy en día suelen empezar en aviones y el caminar solo se inicia al llegar (aunque algunos musulmanes de África Occidental pueden pasar la vida, su propia vida o la vida de distintas generaciones, caminando hacia Arabia Saudí, y también hay una creciente cultura de nómadas cuya meta final es La Meca). Chimayó todavía es una peregrinación que se hace a pie, aunque muchos caminantes tienen un chófer que los lleva hasta allí y después los pasa a buscar. Se trata de una peregrinación propia de una cultura tremendamente automovilística que primero recorre la carretera al norte de Santa Fe y después por el arcén de la calle más pequeña del noroeste hacia Chimayó. La cuneta de los últimos kilómetros está tan atestada de automóviles cuyos chóferes van siguiendo a familiares o amigos que en el pueblo el aire puede ser nocivo por la cantidad de monóxido de carbono que se produce en los atascos; desde Santa Fe se suceden las señales que advierten que no se debe superar el límite de velocidad indicado y aconsejan tener cuidado con los peregrinos.

La ruta de Greg comenzaba unos quince kilómetros al norte de Santa Fe y atravesaba el campo para reunirse con el resto de los peregrinos a casi tres kilómetros de Chimayó. A las ocho de la mañana habíamos llegado al terreno que Greg y su esposa MaLin habían comprado hace mucho tiempo y para él aquella caminata unía su terreno con la tierra santa situada a unos veinte kilómetros hacia el norte. También tenía sentido para el resto: ninguno de nosotros era católico, ni siquiera cristiano, y caminar campo a través nos permitía estar en el paraíso del no creyente, la naturaleza, antes de llegar a aquel destino religioso tan tradicional. Tuve que recordarme a mí misma que aquello no era una excursión y abandoné el deseo de moverme a mi propia velocidad para hacer un buen tiempo. Al final, fue precisamente la lentitud la exigencia que hizo tan dura esa caminata.

Como buena parte del norte de Nuevo México, el pueblo de Chimayó emana un sentido de antigüedad que lo aleja del resto de los confundibles territorios de Estados Unidos. Allí los indios han sembrado el paisaje de edificios de piedra, fragmentos de cerámica y petroglifos, y los indios pueblo, navajos y hopis continúan siendo una porción muy visible de la población. La población hispánica, cuyos antepasados se asentaron en Santa Fe, constituyendo así el primer pueblo habitado por europeos en el territorio que terminaría siendo Estados Unidos, también es grande y antigua. Ninguno de estos pueblos ha sido olvidado o erradicado como sí ha ocurrido con otros pueblos en otras partes del país; nadie imagina que esos parajes eran un desierto salvaje antes de que llegaran los yanquis. Y de hecho los yanquis que por allí aparecen tienden a apropiarse y disfrutar tanto de aquellas culturas que terminan siendo grandes entendidos de la arquitectura de adobe y la platería indígena, las danzas de los indios pueblo, la artesanía hispánica y las distintas costumbres, entre ellas, el peregrinaje.

Antes de que llegaran los conquistadores, Chimayó estaba habitada por los antepasados de los actuales pueblos tewa, que bautizaron la colina sobre la colina donde se levanta el santuario con el nombre de Tsi Mayo, «lugar

de la buena piedra para tallar». Documentos sobre el asentamiento español en el valle de Chimayó datan de 1714, y la plaza situada al norte de este estrecho y bien irrigado valle agrícola se describe como uno de los mejores ejemplos de la arquitectura colonial de la región todavía en pie. Como buena parte de Nuevo México, la población es cerrada: un lugareño, Don Usner, cuenta en la historia que ha escrito sobre aquel lugar que los vecinos de la plaza no se casaban con la gente que vivía en Potrero, en el extremo sur del valle. En tiempos coloniales, los colonos españoles tenían prohibido viajar sin permiso y se fue desarrollando una identidad tremendamente propia, pegada a la tierra. En otra villa norteña de Nuevo México donde había vivido el año anterior a este peregrinaje, había oído comentar a unos vecinos ácidamente: «No son de aquí. Todavía recordamos el día en que apareció su bisabuelo por aquí». El español que se habla es antiguo y se advierte fácilmente que la cultura deriva de una España previa a la Ilustración. Por sus fuertes tradiciones y vínculos agrícolas y locales, su generalizada pobreza, su conservadurismo social y su devoto y mágico catolicismo, esta cultura parece el último puesto fronterizo de la Edad Media.

El santuario se encuentra en el extremo sur de Chimayó, sobre su propia pequeña plaza sin pavimentar, tras una calle de casas semiderruidas de adobe y tiendas con letreros pintados a mano y ristras de pimientos. El claustro de esta pequeña y sólida iglesia de adobe está lleno de tumbas. Su interior está cubierto de murales desteñidos que muestran a los santos y a Cristo clavado en una cruz verde, en un estilo que recuerda tanto la pintura bizantina como el arte de los alemanes asentados en Pensilvania y Maryland, pero son las capillas del norte las que hacen excepcional la iglesia. La primera está llena de imágenes de Jesús, María y los santos, traídas todas por los devotos, cuadros pintados a mano junto a iconos *decapare* o 3D, una Virgen de Guadalupe plateada y una reproducción barnizada y agrietada de la Última Cena. Por el exterior, el muro de esta

capilla está cubierto de crucifijos, frente a los cuales hay una sólida hilera de muletas, cuyo aluminio plateado forma una superficie tan regular como los barrotes de una celda, por entre los cuales asoman varios Cristos. Por una entrada situada en el oeste se llega a la parte más importante de la iglesia, una pequeña capilla cuya tierra se llevan los peregrinos a casa en tamaña cantidad que se ha formado un gran agujero en el suelo. Ese año había una palita de plástico verde de alguna caja de detergente para hacerse con un poco de la tierra arenosa y húmeda. La gente solía beber esa tierra disuelta en agua y todavía la recogen para aplicarla sobre zonas doloridas o heridas y a la iglesia llegan cartas que relatan milagrosas curas. Las muletas son testigo, como en muchos otros sitios de peregrinaje, de la curación de la cojera.

La primera vez que fui allí, hace ya varios años, había oído hablar de muchos pozos sagrados de agua, pero me asombró encontrar un pozo sagrado de tierra. La Iglesia católica no suele considerar la tierra un medio para alcanzar la santidad, de manera que el pozo de tierra en Chimayó es excepcional. Los antropólogos Victor y Edith Turner usan el concepto «bautizar las costumbres» para describir cómo la Iglesia católica fue asimilando prácticas locales al expandirse por Europa y las Américas, razón que explica, por ejemplo, que tantos de los pozos sagrados de Irlanda fueran sagrados antes de la llegada de los cristianos. Hoy en día se sostiene que para los tewa esa tierra era sagrada o, al menos, creían en sus virtudes medicinales antes de la llegada de los españoles, y que durante la epidemia de viruela de 1780 las mujeres españolas adquirieron algunas de sus costumbres. Considerar sagrada la tierra es vincular lo más bajo y más material con lo más alto y etéreo, cerrar la brecha entre materia y espíritu. Y lo subversivo de esta idea consiste en considerar que el mundo entero puede ser santo y que lo sagrado puede estar bajo los pies. En anteriores visitas, me habían explicado que el pozo jamás se secaba y que la magia de lo inagotable había producido muchos milagros, desde los cuernos para beber

sin fin de la cultura celta hasta la multiplicación de los panes y los peces de Jesús. Y si bien puedo asegurar que, por más devotos que hayan escarbado durante dos siglos, el agujero en el suelo de tierra de la capilla no supera el tamaño de un cubo, un librito religioso que compré a la vuelta de la esquina aclaraba que los curas echan tierra de otros lados después de haberla bendecido, colocándola sobre el altar el Viernes Santo.

La historia cuenta que, durante una Semana Santa de comienzos del siglo XIX, un terrateniente llamado don Bernardo Abeyta expiaba sus pecados en las colinas cuando, de pronto, vio una luz brillar desde un agujero abierto en el suelo y halló en él un crucifijo de plata que, después de haberlo dispuesto en otras iglesias, reaparecía en el agujero en Chimayó. A la tercera reaparición del crucifijo en el agujero, don Bernardo comprendió que aquel milagro estaba ligado a ese lugar y mandó construir allí una capilla privada de 1814 a 1816. Las propiedades curativas de la tierra ya eran conocidas en 1813 —se decía que una pizca de aquella tierra lanzada al fuego podía aplacar tormentas—. La historia de aquel milagro casa con el patrón de otros sitios de peregrinación, especialmente con el «ciclo de los pastores» medieval, en el cual un pastor o un agricultor descubre, entre luces o músicas milagrosas, o entre los animales en actitud de reverencia, una imagen santa en la tierra o algún otro humilde lugar, una imagen que no puede ser trasladada, porque el milagro y el lugar son uno. Sobre el peregrinaje cristiano, los Turner escriben: «Todos los lugares de peregrinación tienen lo siguiente en común: se cree que son lugares donde ocurrieron milagros, ocurren aún y quizá ocurran de nuevo».

El peregrinaje se basa en la idea de que lo sagrado no es enteramente inmaterial, sino que hay una geografía del poder espiritual. Al enfatizar la importancia de un suceso y su escenario, el peregrinar camina por la delicada línea entre lo espiritual y lo material: se busca la espiritualidad, pero se persigue en los detalles más materiales —el lugar donde Buda nació o donde Cristo murió, allí donde están las reliquias o allá por donde fluye el

agua sagrada—. O quizás se reconcilie lo espiritual y lo material, porque ir en peregrinación es hacer al cuerpo y sus acciones expresar los deseos y las creencias del alma. Peregrinar unifica creencia con acción, pensar con hacer, y tiene sentido que esta armonía se logre cuando lo sagrado tiene presencia material y lugar. Los protestantes, como también alguna vez los budistas y los judíos, tachando los peregrinajes como una suerte de idolatría, sostienen que lo espiritual no debería buscarse en el mundo exterior, pues, por ser algo completamente inmaterial, debería hallarse en nuestro interior.

En el peregrinar cristiano hay una simbiosis entre viaje y llegada similar a la del montañismo. Viajar sin llegar a un destino sería algo tan incompleto como llegar a un destino sin haber viajado. Caminar hasta un destino es ganárselo, a través del trabajo y de la transformación que se produce durante el viaje. Paso a paso, con esfuerzo, las peregrinaciones permiten avanzar físicamente hacia esas metas espirituales intangibles de otro modo tan difíciles de asir. No sabemos nada sobre cómo alcanzar el perdón, la sanación o la verdad, pero sí sabemos cómo caminar de un lugar a otro, por más arduo que sea ese viaje. También tendemos a imaginar la vida como un viaje y, al salir de excursión, nos apropiamos de esa imagen y la hacemos concreta, la representamos con el cuerpo y la imaginación en un mundo cuya geografía se ha espiritualizado. Al mostrar al individuo pequeño y solitario en un mundo inmenso, dependiente de la fuerza de su cuerpo y voluntad, el caminante que se afana por una ruta hacia algún lugar distante es una de las imágenes más fascinantes y universales de lo que significa ser humano. Al peregrinar, el viaje irradia la esperanza de que la llegada al destino tangible traiga un beneficio espiritual. El peregrino ha escrito una historia propia y, de esta forma, se vuelve parte de la religión hecha de historias de viajes y transformación.

Tolstói logra describirlo en el anhelo que siente la princesa María en *Guerra y paz* mientras alimenta a las miríadas de peregrinos rusos que

pasan por su casa: «Al escuchar los relatos de los peregrinos, sus palabras sencillas, naturales para ellos pero profundamente significativas para ella, varias veces estuvo a punto de abandonar todo y huir de casa. En su imaginación se veía a sí misma vestida con harapos, con un bolso y un bastón, caminando por un camino polvoriento». Ella imagina su vida de elegante aislamiento volverse clara, escasa e intensa, con un propósito hacia el cual ella podría avanzar. El caminar expresa tanto la sencillez como la resolución del peregrino. Como escribe Nancy Frey sobre la larga peregrinación de larga distancia a Santiago de Compostela: «Cuando los peregrinos comienzan a caminar, sus percepciones del mundo también suelen empezar a variar y así continúan a lo largo de todo el viaje: un sentido cambiante del tiempo, una intensificación de los sentidos y una nueva conciencia de sus cuerpos y el paisaje […]. Un hombre joven alemán lo expresó de esta forma: "En la experiencia de caminar, cada paso es un pensamiento. No puedes escapar de ti mismo"».

Al salir en peregrinaje, uno ha dejado atrás las complicaciones de su lugar en el mundo —la familia, los apegos, el nivel, las obligaciones— y se vuelve un caminante entre caminantes, porque no hay más aristocracia entre peregrinos que la jerarquía alcanzada por el logro y la entrega. Los Turner hablan del peregrinar como un estado liminal —un estado del ser entre las identidades pasadas y futuras, fuera del orden establecido, un estado de posibilidad—. Liminalidad viene del latín *limin*, umbral, y un peregrino ha cruzado, simbólica y físicamente, una línea así: «Los liminares carecen de posición y autoridad, se encuentran fuera de una estructura social mantenida y sancionada por el poder y la fuerza y todos ellos están igualados en un estado social homogéneo consecuencia de la disciplina y la dura experiencia. Sin embargo, su impotencia secular puede ser compensada por un poder sagrado, el poder de los débiles, derivado, por un lado, de la reaparición de la naturaleza cuando el poder estructural desaparece y, por otro, de la bienvenida del conocimiento sagrado. Se liberan muchas de las

ataduras características de la estructura social y cobra fuerza el sentimiento de camaradería y comunión, o *communitas*».

Salimos sin problemas, por un puente bajo de madera sobre un estuario cuyas orillas mostraban una extraordinaria exuberancia, después cruzamos en zigzag el maizal rodeado de robles de Greg y MaLin. Desde allí pasamos sobre una acequia y cruzamos el cerco que separa sus tierras de la reserva Nambe, el primero de muchos cercos bajo los cuales nos arrastraríamos, sobre los cuales saltaríamos o cuyos portones cerrados con alambre tendríamos que abrir para cruzar. En la reserva Nambe, pasamos cerca de las cascadas Nambe, cuyo rugido pudimos oír, pero cuya imagen no pudimos ver. Agradecí no verla, pues esa invisibilidad me recordó que no participábamos en una caminata turística ni andábamos acompañados por esos caminantes que se ajustan a la tradición europea de ir de postal en postal. Si nos acercábamos, sí podíamos oírlas y, subiéndonos a un peñasco, podíamos ver un poco, pero en nuestra ruta solo habría sido posible una vista total saltando por el acantilado al estrecho río que corría a lo lejos, así que atisbamos sus bordes blancos de espuma y la rivera y continuamos nuestro camino. Durante la primera mitad de la expedición, nos mantuvimos todos al mismo paso y, aunque el camino no se parecía en nada a la ruta que Greg nos había mostrado en los mapas topográficos, los caminos y las acequias y los hitos naturales parecían anunciarse con toda claridad para él.

«Vayas donde vayas, ahí estarás», decía cada vez que alguien le preguntaba si ya estábamos perdidos. Nos divertimos aquella mañana. Sue comentó que esperaba que avanzáramos en un silencio sombrío, todos nosotros contamos anécdotas e hicimos observaciones. Comimos nuestro primer tentempié bajo un álamo situado a la orilla del camino, pasado el embalse de San Juan de la reserva Nambe, que colinda con el terreno de Greg, después rodeamos el pueblo de la reserva, en cuyas afueras vimos caballos, frutales, una cabaña de sudar, una pradera de búfalos y casas

dispersas. Durante todo el camino hasta Nambe, Meridel nos contó que su primera experiencia New Age había tenido lugar en los años setenta en Santa Fe al prestarse a que armonizaran su aura y todos preguntamos o bromeamos sobre esa noción. Sue nos enseñó las siglas AFGO, de *another fucking growth opportunity* («otra jodida oportunidad de crecimiento») para la ingente cantidad de oportunidades (y oportunismos) espirituales que ofrecía Santa Fe. Tres compañeros de camino habían recibido educación cristiana y yo, en parte, me había sumado a aquella aventura para ayudar a Meridel a celebrar su quincuagésimo cumpleaños con una revisionista cena de Pésaj, la Pascua judía, al día siguiente de terminar nuestra caminata (ella había sido criada como judía no practicante y yo como nada en concreto por una mujer que había abandonado el catolicismo y un judío no practicante). Dado que la Última Cena se había celebrado con motivo de la víspera de Pésaj, el Viernes Santo y el Domingo de Pascua coinciden con la festividad judía que celebra la huida de Egipto y nuestro peregrinaje parecía construido sobre todas estas capas de encuentros, sufrimientos, movimientos, muertes.

Comenzamos a separarnos al norte del asentamiento Nambe, cuando alcanzamos la sofocante extensión de arenisca y tierra rojiza de las tierras yermas cuya continuidad solo cortan los pilares de piedra roja esculpidos por el viento y los cerros también rojos que se adivinan en la distancia. Las otras dos mujeres comenzaron a aminorar la marcha y los dos hombres que yo no conocía siguieron adelante. Volvimos a reunirnos en el molino, cuya posición señalaba un cambio en el terreno y la dirección, y descansamos a la sombra de su tanque seco. Más tarde, Greg y Sue decidieron rodear el cerro que el resto del grupo subiríamos y bajaríamos, porque ella estaba empezando a cansarse. De las tierras yermas habíamos pasado a otro intrincado terreno con tantísimos montículos que resultaba difícil orientarse y, en vez de ascender un cerro como esperaba, nos encontramos subiendo y bajando innumerables lomas rojas cubiertas de árboles. Gritamos, pero no

dimos con ellos y decidimos continuar caminando. Uno de los otros hombres se alejaba mucho de nosotras; el otro caminaba demasiado rápido para Meridel. Meridel es una mujer atlética, pero es pequeña y algo le pasaba en la rodilla que hacía que sus pasos fueran más cortos.

La desintegración del grupo me resultó desalentadora. Cuando pienso ahora en aquello que debió de haber sido una experiencia paradisíaca —mi querida amiga íntima y yo caminando con unos amables compañeros por un paisaje variado hacia un destino precioso bajo un cielo azul intenso— y en lo que terminó siendo me digo que, desgraciadamente, teníamos cuerpos y estilos demasiado distintos. El lento ritmo de la marcha de las últimas horas me tenía inquieta. Cuando uno se detenía para sacar sus binoculares o deliberar, todo el grupo paraba abruptamente y así se retrasaba la nueva partida. Parar o caminar muy lentamente me provoca dolor de pies, razón por la que pasear por los museos o los centros comerciales me duele más que caminar por las montañas. Y si el diablo se esconde en los detalles, el mío se había encerrado en las pesadas botas que yo creía ya blandas pero que habían empezado a destrozarme los pies, así que fui del hombre que iba a la cabeza del grupo a la mujer que cerraba la marcha hasta que finalmente alcanzamos un pastizal abierto. Tres llegamos juntos al camino que había al otro lado del pastizal por donde transcurría un flujo continuo de caminantes y automóviles —los primeros todos cerro arriba, los segundos en todas direcciones—, y Meridel y yo nos sumamos a él. En aquel momento pasamos a formar parte de una comunidad mucho mayor que se extendía decenas de kilómetros a lo largo de la carretera que constituye la ruta principal de la peregrinación. Las botellas de agua vacías y las pieles de naranja reflejaban el trabajo de voluntarios cuesta abajo, gentes que acudían todos los años y montaban mesas donde ofrecían a todos cuantos quisieran naranjas, agua y otras bebidas, galletas y alguna que otra vez dulces de Pascua. Esas gentes que salen no para ganarse su propia salvación, sino

para ayudar a otros a alcanzarla, son para mí lo más emotivo de esa peregrinación.

El Viernes Santo del año anterior, me había impresionado lo poco que se habían preparado la mayoría de los peregrinos para una caminata tan larga. Al verlos vestidos, yo misma me había reprochado haberme vestido como si anduviera de excursión y muchos parecían no estar acostumbrados a caminar pero eran perseverantes. Ese año el día era mucho más caluroso y todo parecía diferente: con nuestros pies doloridos y nuestras mochilas, *nosotras* parecíamos más serias y más obstinadas que los vivaces peregrinos jóvenes con pantalones cortos de colores o vaqueros y camisetas (y, al reunirnos con él en Chimayó, Jerry, el esposo de Meridel, nos contó que había visto a una mujer de una aldea caminando con un elegante vestido blanco —«el vestido con el que una mujer podría casarse o prepara para ser así enterrada»— y, dos días y más de cuarenta kilómetros hacia el oeste después, yo había visto a dos hombres con trajes militares de faena caminando hacia el este, uno cargando con una cruz enorme). Las dos veces que me he unido a ese peregrinaje he tenido la extraña sensación de estar caminando junto a otra gente en otro mundo, el mundo de los creyentes, gente para quien el santuario poseía un poder definitivo, en un cosmos organizado alrededor de la Trinidad, la madre de Dios, los santos y la geografía de las iglesias, santuarios, altares y sacramentos, pero yo sufrí como cualquier peregrina: mis pies me estaban matando.

Las peregrinaciones no son acontecimientos deportivos, no solo porque suelen castigar bastante el cuerpo, sino porque suelen hacerlas aquellos que buscan recuperar la salud de algún ser querido o la suya propia. Las peregrinaciones no son precisamente para los mejores equipados. Cuando lo llamé para preguntarle si podía sumarme a aquella peregrinación, Greg me había contado que al enterarse de que padecía leucemia había hecho un trato con los dioses. Con el mismo humor y la misma ligereza con los que trataba otros temas, los términos de aquel trato eran flexibles: si vivía,

trataría de ir a la peregrinación siempre que pudiera. Aquella era la tercera vez que hacía la caminata y ya apenas le costaba hacerla. Cuatro años atrás había estado mortalmente enfermo. Jerry y Meridel habían caminado por él y le habían cogido un poco de tierra del santuario.

Esa misma semana de Pascua en que caminábamos a Chimayó, se repetía un peregrinaje similar de París a Chartres y multitudes de cristianos se reunirían en Roma y Jerusalén. En el último medio siglo ha surgido una gran variedad de peregrinaciones seculares y no tradicionales que extienden la noción del peregrinaje a la esfera política y económica. Poco antes de ir a Chimayó, San Francisco conmemoraba el cumpleaños del líder campesino César Chávez con una «Caminata por la Justicia» por la ciudad y en Memphis, Tennessee, activistas de derechos civiles conmemoraban el trigésimo aniversario del asesinato de Martin Luther King con otra marcha. En el suroeste y en abril, podría haberme sumado a los franciscanos de Nevada Desert Experience en su caminata anual por la paz desde Las Vegas hasta el Emplazamiento de Pruebas de Nevada (similar a otra ruta de peregrinación que parte de Chimayó y llega a Los Álamos, cuna de la bomba atómica, cuarenta kilómetros al oeste). También destaca la larga caminata anual de la Asociación de Distrofia Muscular que se celebra la primera semana de abril y el evento WalkAmerica de la organización March of Dimes el último fin de semana de ese mismo mes. En Gallup, Nuevo México, recibí un folleto para la «Acción comunitaria por los nativos americanos por la comunidad. Decimoquinta carrera, caminata y oración anual en la Montaña Sagrada» que tendría lugar en Flagstaff en junio, algo que sonaba como las carreras espirituales organizadas por las cinco tribus contrarias a la instalación del basurero nuclear propuesto en Ward Valley, suroeste de California. También sabía yo de las caminatas anuales por el cáncer de mama y el sida celebradas en el Golden Gate Park de San Francisco y otros lugares del país. Y en algún lugar alguien atravesaba caminando todo el continente por alguna otra buena causa. Todas estas

caminatas eran ramificaciones de la peregrinación o adaptaciones de sus propios términos.

Imaginen todas estas versiones revisionistas de la peregrinación como un poderoso río de caminantes fluyendo desde muchas fuentes distintas. El primer goteo comenzó, como el hielo derretido de un glaciar en marzo, con una sola mujer hace casi medio siglo. El 1 de enero de 1953, una mujer conocida en el mundo solamente como Peregrina por la Paz se puso en marcha, jurando «mantenerme en camino hasta que la humanidad haya aprendido el camino de la paz». Había encontrado su vocación hacía unos años, una noche en que, caminando por un bosque, sintió «una completa inclinación, sin reserva alguna, a dar mi vida al servicio de Dios» y se preparó para su vocación caminando dos mil setecientos cincuenta kilómetros por el sendero de los Apalaches. Criada en una granja y activista por la paz antes de abandonar su nombre y comenzar su peregrinaje, aquella mujer fue una figura típicamente norteamericana por sincera y confiada, que creyó que la sencillez de su propia vida y sus propios pensamientos podrían valernos a todos. Sus alegres relatos de sus largos años caminando y hablando con la gente con la que se topaba están exentos de complejidad, dogmas o dudas y abundan en signos de exclamación.

Su peregrinaje empezó cuando se unió al desfile del Rose Bowl Parade que se celebra en Pasadena, y que su larga odisea partiera de esa festividad tan cursi casa con esa actitud de todo-es-posible de joven granjera que la caracteriza a ella y tanto recuerda al personaje de Dorothy de la película *El mago de Oz* caminando por el camino de baldosas amarillas rodeada de chiquillos. La Peregrina por la Paz siguió caminando veintiocho años bajo cualquier cielo, por todos los estados de Estados Unidos, por Canadá y por algunas regiones de México. Al partir ya era una anciana y, vestida con una blusa y unos pantalones azul marino y calzada con zapatillas, lucía en una túnica corta azul marino una pegatina en el pecho con las palabras «Peace Pilgrim», cuyo texto de la espalda cambió con los años de «Caminando de

costa a costa por la paz» a «Caminando casi catorce mil kilómetros por el desarme mundial» a «Casi treinta y cinco mil kilómetros a pie por la paz». Esa piedad dinámica y práctica que la caracteriza se refleja en su explicación de la elección del azul marino: «No se ve la suciedad —escribió — y representa paz y espiritualidad». Por más que ella atribuya su extraordinaria salud y energía a su espiritualidad, uno se pregunta si no será al revés. Ella continuó peregrinando así vestida bajo tormentas de nieve, aguaceros, tormentas de arena y sofocante calor y durmiendo en cementerios, en la estación Grand Central, en cualquier suelo y sobre una interminable sucesión de colchones de gente a la que acababa de conocer.

Aunque muchos de sus escritos son apolíticos, mantuvo posiciones muy firmes sobre política nacional e internacional y no dejó jamás de protestar contra la guerra de Corea, la Guerra Fría, la carrera armamentista, toda la guerra en general. Cuando ella partió de Pasadena, se seguía luchando en Corea y el senador Joe McCarthy también continuaba haciendo acusaciones públicas contra supuestos comunistas. Se vivía uno de los periodos más sombríos de la historia estadounidense porque el miedo a la guerra nuclear y el terror al comunismo empujaban a la mayoría de los estadounidenses a protegerse en los búnkeres del conformismo y la represión. Y en ese contexto luchar por la paz requería de un coraje heroico. Partir, como lo hizo la Peregrina por la Paz el primer día de 1953, con nada más que aquella túnica suya cuyos bolsillos contenían «un peine, un cepillo de dientes plegable, un bolígrafo, copias de su mensaje y las últimas cartas que había recibido» era impresionante. Mientras la economía parecía imparable y el capitalismo estaba siendo consagrado como un sacramento de libertad, ella se salió de la economía monetaria y jamás volvió a llevar o usar dinero. Sobre su falta de posesiones materiales, ella comentó: «¡Piensen en cuán libre soy! Si quiero viajar, simplemente me pongo de pie y camino. No hay nada que me ate». Aunque sus modelos eran sobre todo cristianos, su peregrinaje parece haber surgido de la misma crisis cultural y espiritual de

los años cincuenta que llevó a John Cage, Gary Snyder y muchos otros artistas y poetas a investigar el budismo zen y otras tradiciones no occidentales, y a Martin Luther King a viajar a la India para estudiar las enseñanzas de Gandhi sobre la no violencia y la *satyagraha*, fuerza del alma.

Mucha gente que se aleja de lo convencional también se retira de sus espacios, pero la Peregrina por la Paz se retiró de lo primero para entrar en los últimos, allá donde más la necesitaban para cerrar la brecha abierta entre sus creencias y la ideología nacional —ella era evangelista y peregrina—. Había resuelto caminar casi treinta y cinco mil kilómetros por la paz y aquella hazaña le costó nueve años. Después de aquello, continuó caminando por la paz, pero paró de contar los kilómetros: «Camino hasta recibir albergue, ayuno hasta recibir comida. Jamás pido nada, todo se me da sin que yo lo haya pedido. ¡Como que no es buena la gente! […] generalmente promedio unos treinta y cinco kilómetros diarios caminando, dependiendo de las personas que me paran para hablar en el camino. He hecho hasta setenta kilómetros en un día para llegar a una cita o porque no había albergue disponible. En noches muy frías camino en vez de dormir para mantener el calor. Como las aves, migro hacia el norte en verano y hacia el sur en invierno». Con el tiempo se volvió una oradora pública muy conocida y alguna que otra vez hizo autostop para llegar puntual a sus compromisos oficiales. Irónicamente murió en un accidente de tráfico en julio de 1981.

Como peregrina, había entrado en la condición liminal que más tarde describirían los Turner, dejando atrás una identidad común y los bienes y circunstancias que apuntalan dichas identidades para alcanzar ese estado de sencillo anonimato y claro propósito que la princesa María de Tolstói tanto anhelaba. Su caminar se volvió un testimonio de la fuerza de sus convicciones y sugiere varias cosas. Una de ellas es que el mundo tenía tantos problemas que ella misma tuvo que abandonar su nombre y sus

apellidos y su vida para tratar de curarlo. Otra es que si ella pudo romper con lo que se considera normal y seguir adelante sin la protección que dan el dinero, un techo o un lugar en el mundo, quizás se pueda confiar en la posibilidad de que se produzcan cambios profundos a una escala mayor. Una tercera se refiere a la portadora: como Cristo asumiendo los pecados de sus seguidores o el chivo expiatorio hebreo, expulsado y cargado con los pecados de la comunidad, ella asumió una responsabilidad personal por el estado del mundo y su vida fue testimonio y expiación a la vez que ejemplo, pero lo que la hace tan poco ortodoxa es que adoptó una forma religiosa, el peregrinaje, para portar un contenido político. Tradicionalmente, la peregrinación tenía que ver con la enfermedad y la curación de los seres queridos o de uno mismo, pero ella consideraba la guerra, la violencia y el odio como las plagas que asolan el mundo. El contenido político que la motivaba y la manera en que intentó lograr un cambio sin contar con la intervención divina, influyendo en otros seres humanos, la convierten en la primera de una horda de peregrinos políticos modernos.

Ella anticipó este cambio en la naturaleza del peregrinaje, desde la apelación a la intervención divina o al milagro hasta la demanda de cambios políticos, dirigiéndose a una audiencia que ya no era Dios o los dioses, sino el público. Quizás la posguerra marcó el final de la creencia en que bastaba con la sola intervención divina: Dios no había logrado prevenir el Holocausto y los judíos se habían apoderado de su Tierra Prometida, sirviéndose de instrumentos políticos y militares. Los afroamericanos, que tanto habían usado la metáfora de la Tierra Prometida, también dejaron de esperar. Durante el momento más álgido del movimiento por los derechos civiles, Martin Luther King dijo que se dirigía a Birmingham a encabezar las manifestaciones hasta que «el Faraón deje ir al Pueblo de Dios». La caminata colectiva no solo sumó la iconografía del peregrinaje a la iconografía propia de la marcha militar y la característica iconografía de la huelga de trabajadores, sino también la peculiar iconografía de toda

manifestación, toda una muestra de fuerza y convencimiento y, más que a los espirituales, una apelación a los poderes temporales o quizás, en el caso del movimiento por los derechos civiles, a ambos.

Dada la implicación de tantos clérigos, la práctica de la no violencia, el uso del lenguaje de la redención religiosa y, alguna vez, la metáfora del martirio, el movimiento por los derechos civiles estaba más saturado de la naturaleza y la imaginería propias del peregrinaje que la mayoría de las luchas. Su principal objetivo era que no se negara el acceso en ningún lugar a la población negra y la pelea se inició en esos lugares a los que esas personas tenían prohibida la entrada —solían tomar asiento en un autobús y después impedir que arrancara, llevar a los niños a las escuelas y sentarse en las mesas de cafeterías y restaurantes—, pero ganaron fuerza en acontecimientos que unieron la protesta o la huelga con la peregrinación: la marcha de Selma a Montgomery por el derecho a voto, las numerosas marchas por Birmingham y por ciudades de todo el país hasta la decisiva marcha por Washington. De hecho, el primer evento multitudinario de la entonces recién organizada Conferencia Sur de Liderazgo Cristiano (Southern Christian Leadership Conference, SCLC) fue la «peregrinación y oración» en el monumento conmemorativo a Lincoln en Washington D.C. el 17 de mayo de 1957, tercer aniversario de la resolución de la Corte Suprema en favor de la eliminación de la segregación racial en las escuelas. Se decidió llamarla así para que sonara menos amenazante: una peregrinación apela, pero una marcha demanda. King estaba profundamente influido por los escritos y las acciones de Mahatma Gandhi y adoptó de Gandhi tanto el principio general de la no violencia como las acciones concretas de las marchas y los boicots que habían acelerado la liberación de la India del dominio británico. Quizás fue Gandhi el iniciador del peregrinaje político con su famosa Marcha de la Sal en 1930, en la cual él y muchas otras personas caminaron doscientos setenta y cinco kilómetros desde tierra adentro hasta el mar para hacer su propia sal, violando así la ley

y los impuestos británicos. La no violencia significa que los activistas, en lugar de forzarlo, piden a sus opresores un cambio y puede ser una herramienta extraordinaria para que los menos poderosos provoquen un cambio en los más poderosos.

Seis años después de la fundación de la SCLC, Martin Luther King decidió que la resistencia no violenta era en sí inadecuada y que la violencia infligida por los segregacionistas sureños sobre los negros debía hacerse lo más pública posible. La audiencia no estaría ya solo compuesta por los opresores, sino que su público sería el mundo entero. Y esa fue la estrategia de la lucha de Birmingham, acaso el episodio central del movimiento por los derechos civiles, que comenzó el Viernes Santo de 1963 con la primera de muchas marchas o procesiones. Las famosas imágenes de manifestantes atacados por lanzallamas y por perros de la policía que entonces provocaron la indignación mundial proceden de esas protestas. King y cientos de manifestantes fueron arrestados por marchar en Birmingham y, cuando ya no quedaron adultos dispuestos, reclutaron a estudiantes de secundaria y se ofrecieron como voluntarios sus hermanos menores. Marcharon por la libertad con la alegría y la audacia de la infancia y la juventud. el 2 de mayo de ese año, novecientos niños fueron arrestados. Salir a las calles sabiendo que corrían el peligro de ser atacados, heridos, arrestados o asesinados exigía una determinación extraordinaria y, al parecer, el ardor religioso de los baptistas sureños, junto con la iconografía cristiana del martirio, debió de reforzar su decisión. Uno de los biógrafos de King escribe que un mes después del comienzo de la campaña de Birmingham, «el reverendo Charles Billups y otros clérigos de Birmingham llevaron a más de tres mil jóvenes en un peregrinaje de oración a la cárcel de Birmingham cantando “Quiero que Jesús camine conmigo” mientras andaban».

Una fotografía de la marcha de Selma a Montgomery de 1965 ha estado sujeta con un imán en la puerta de mi frigorífico durante meses y refleja mucho el espíritu de aquella animosa caminata. Tomada por Matt Heron,

esa imagen muestra un flujo continuo de tres o cuatro caminantes. Debió de haberla tomado desde el suelo, ya que sus protagonistas se alzan contra un pálido cielo nublado. Parecen saber que están caminando hacia una transformación y hacia la historia, y sus zancadas, sus manos alzadas y la confianza de sus posturas expresan la voluntad con la que avanzan hacia ese fin. Parecen haber encontrado en esa caminata una manera de hacer su propia historia en lugar de sufrirla, de medir sus fuerzas y comprobar su libertad, y su movimiento refleja la misma sensación de destino y sentido que resuena en la oratoria indomable y la voz profunda de King.

En 1970, cuando la organización March of Dimes organizó la primera gran caminata, la forma de la peregrinación se alejó un poco más de sus orígenes. Tony Choppa, quien ha estado colaborando en estas caminatas desde 1975 y puede considerarse su historiador no oficial, cuenta que por aquel entonces participar en ellas era arriesgado, ya que el caminar por las calles formando parte de esa multitud se asociaba con manifestaciones más radicales. Los primeros caminantes fueron estudiantes de secundaria de San Antonio, Texas, y Columbus, Ohio, y esta primera gran caminata se organizó a partir del deseo de recaudar fondos para un hospital canadiense. En ambas caminatas llovió, dice, y no contaban con «dinero pero sí con un gran potencial. La gente acudió y caminó». Con los años la ruta fue recortada desde los más de treinta y cuatro kilómetros iniciales a diez y la participación se multiplicó. El año que caminamos a Chimayó desde el terreno de Greg, se esperaba que se unieran casi un millón de personas a lo que March of Dimes llama actualmente WalkAmerica y recaudaran unos 74 millones de dólares para la salud infantil y prenatal y para la investigación de la misma. La caminata fue copatrocinada por K-Mart y Kellogg’s, entre otros. Esta estructura de la gran caminata patrocinada por empresas a cambio de promoción y cuyos participantes recaudan dinero para obras benéficas ha sido adoptada por cientos de organizaciones, la gran mayoría dedicadas a combatir enfermedades y a la atención médica.

El verano anterior me había encontrado por casualidad con la decimoprimera caminata anual por el sida en el Golden Gate Park de San Francisco. Una gran multitud de personas en pantalones cortos y gorras deambulaba por la salida aquel soleado día, sosteniendo vasos de bebidas carbonatadas gratis, folletos publicitarios y muestras de productos. La guía de cien páginas sobre la caminata estaba compuesta casi por entero por anuncios de las decenas de empresas patrocinadoras que colaboraban en costear el evento —desde firmas de moda a sociedades de valores— y aquel día habían montado sus propias mesas por el prado. Y, si bien el ambiente era bastante extraño, un cruce entre el ambiente propio de un gimnasio y el ambiente que se respira en una convención, plagado de logos y anuncios, para algunos de sus participantes debió de ser toda una experiencia. Al día siguiente, el diario decía que veinticinco mil caminantes habían reunido tres millones y medio de dólares para organizaciones locales contra el sida y describía a un caminante en cuya camiseta impresa con las fotografías de sus dos hijos muertos de sida se leía: «Nunca lo superas. Caminar es una manera de sobrellevarlo».

Estas caminatas para recaudar fondos son ya la fórmula norteamericana de la peregrinación. En varios sentidos, las peregrinaciones se han alejado muchísimo de su naturaleza original: de la devota apelación a la intervención divina a la pragmática petición de dinero a familiares y amigos. Aun así, por más banales que sean estas caminatas, conservan gran parte de la esencia del peregrinaje: el tema de la salud y la curación, la comunidad de peregrinos y el beneficio mediante el sufrimiento o, al menos, el esfuerzo. Caminar es crucial para estos eventos o, por lo menos, así ha sido hasta ahora. Ya han aparecido las pedaleadas y la última humillación que ha sufrido esta forma bastante transformada ya de peregrinaje se dio con la aparición de la caminata virtual, disparate en que se incluye tanto la «no caminata» del Instituto de Arte de San Francisco, que solicitaba dinero y en la que se entregaba a los «participantes» una

camiseta, pero no estaban obligados a participar, como la marcha digital de AIDS Action «Hasta que se acabe», que proponía a los participantes firmar una petición en internet en lugar de realizar una marcha o caminata.

Afortunadamente, las grandes caminatas no son el fin de la historia. Por más que continúen apareciendo formas transformadas de peregrinaje, las más viejas todavía abundan, desde las peregrinaciones religiosas hasta las marchas políticas. Un mes después de que veinticinco mil personas caminaran diez kilómetros para reunir dinero para organizaciones contra el sida en San Francisco, el terapeuta especializado en tratar a miembros de pandillas callejeras Jim Hernández y la organizadora de actos antiviolencia Heather Taekman, llevando más de 150 fotografías de jóvenes víctimas de asesinatos, terminaron una caminata de casi setecientos kilómetros del este de Los Ángeles a Richmond, California, a cuyo paso se fueron uniendo adolescentes. En 1986, cientos de personas se reunieron para formar la Gran Marcha por la Paz. Cruzaron caminando Estados Unidos para pedir el desarme en un peregrinaje multitudinario que generó su propia cultura y estructura organizativa, y tuvo un gran impacto en algunas de las pequeñas poblaciones por las que pasaron. La caminata comenzó como una suerte de evento publicitario, pero en alguna parte del trayecto el caminar se hizo con todo y los caminantes comenzaron a preocuparse menos de los medios y el mensaje y más de lo que estaba pasando en su interior. En 1992, dos nuevas caminatas transcontinentales por la paz tuvieron finales similares y, como los caminantes de la Gran Marcha por la Paz, se inspiraron en Peregrina por la Paz. Caminatas similares atravesaron la Unión Soviética y Europa a comienzos de los años noventa y, en 1993, recolectores de fresas y otros seguidores de Trabajadores Agrícolas Unidos (United Farm Workers, UFW) recrearon la gran marcha de más de cuatrocientos kilómetros de Delano a Sacramento que César Chávez organizara y llamara peregrinaje en 1966.

Hasta la persona más sofisticada puede ceder al impulso del peregrinaje y, aun sin la superestructura de la religión, la dura experiencia del caminar

tiene sentido. El cineasta Werner Herzog escribió: «A finales de noviembre de 1974, un amigo de París me llamó para contarme que Lotte Eisner [crítica e historiadora del cine] estaba gravemente enferma y que pronto moriría. Le dije que eso no podía ocurrir, no en aquel momento, el cine alemán no podía prescindir de ella ahora, no dejaríamos que muriera. Cogí una chaqueta, una brújula y un bolso de lona con artículos de primera necesidad. Confié en unas buenas botas de reciente adquisición y salí siguiendo la ruta más directa a París, movido por la fe, creyendo que ella continuaría con vida si yo llegaba caminando. Además, quería estar a solas conmigo mismo». Caminó los varios cientos de kilómetros desde Múnich en un clima invernal, muchas veces empapado, muchas otras sucio y otras tantas sediento, prácticamente todos los días sufriendo alguna herida o algún dolor en pies y piernas.

Herzog, como cualquiera que haya visto sus películas sabe, aprecia las pasiones profundas y el comportamiento extremo, por más incomprensible que resulte; el diario que escribió durante su larga caminata a París refleja las cualidades de los personajes obsesivos que protagonizan sus películas. Si bien alguna que otra vez hizo autostop y durmió en graneros, casas de extraños y posadas —también en una caravana en exhibición en la que logró colarse—, Herzog caminó bajo todas las condiciones climatológicas. Su prosa ligera describe el caminar, el sufrimiento, los encuentros sin importancia y retazos del paisaje. En la descripción de tan dura prueba, se entretejen complejas fantasías que parecen fragmentos de un guion cinematográfico. El cuarto día escribe: «Mientras estaba cagando, una liebre se acercó a un brazo de distancia sin advertir mi presencia. Ligero tirón en la ingle izquierda que hace que me duela toda esa pierna con cada paso. ¿Por qué el caminar conlleva tanta carga de aflicción?». El día vigésimo primero, entra por fin en la habitación de Eisner y ella le sonríe. «Durante un espléndido momento fugaz, algo suave fluyó por mi cuerpo

muerto de cansancio. Le dije que abriera la ventana, pues, a partir de entonces, sería capaz de volar».

Siguiendo el sinuoso camino a Chimayó, también nosotros habíamos llegado. Sal y yo nos sentamos en la acera a esperar a Meridel. Automóviles, policías y niños con granizados pasaron frente a nosotros; a nuestras espaldas, florecían un par de frutales raquíticos sobre una pradera agrietada. Más tarde, Sal fue a ponerse en la larga cola que se extendía a la entrada del santuario y yo fui a comprar limonada a un pequeño puesto ambulante que había a la vuelta de la esquina, cerca de la capilla del Santo Niño, donde la gente solía dejar zapatitos de niño porque se decía que el Santo Niño, una versión de Cristo cuando era pequeño, había gastado los suyos repartiendo su perdón de un sitio a otro por las noches. Agradecí estar de vuelta en un lugar que me resultaba familiar. Yo ya conocía el interior del santuario y pensé en las miles de cruces tejidas en la valla metálica de la capilla externa, cruces hechas con ramas de vides y álamos y otras maderas; también recordé la acequia que corría por el otro lado del cerco, el estuario que atraviesa el pueblo, el puesto de burritos que vende alternativas vegetarianas para la Cuaresma, las viejas casas de adobe y las caravanas que comienzan a verse viejas e imaginé los inquietantes carteles que rezaban: «Atención: Por favor, no deje sus pertenencias desatendidas en ningún momento», «No nos hacemos responsables de los robos», «Cuidado con el perro». Chimayó es un pueblo desesperadamente pobre, tan conocido por las drogas, la violencia y el crimen como por la santidad. Jerry West esperaba a su mujer, Meridel, al frente de la capilla, y yo recorrí el camino de vuelta con la limonada, me despedí de Sal y salí hacia mi propio destino final. Aquel día unos diez mil peregrinos irían llegando al pueblo y formarían una cola para entrar a la capilla; Jerry encontró a Greg y Sue en la cola para entrar también. Cuando nos fuimos, ya bajo la luz de la luna, aún se podían ver figuras caminando por el estrecho arcén, grupos sombríos que ya no lucían festivos, sino entregados y frágiles en aquella oscuridad.

05

Laberintos y cadillacs.
Caminando en la esfera de lo simbólico

Aun estando junto a la larga y paciente cola de peregrinos, no me importó no entrar a la iglesia de Chimayó, porque mi destino era otro. El año anterior había caminado los últimos ocho kilómetros de la peregrinación y, después, al buscar a un amigo mío que me había llevado hasta allí en automóvil, me había topado con un Cadillac pintado con las estaciones del vía crucis. Después de pegar un rápido vistazo, había dado una segunda vuelta a aquel automóvil, la vuelta más lenta del mundo. Durante aquel año transcurrido, de Viernes Santo en Viernes Santo, aquel Cadillac con las catorce estaciones del vía crucis había adquirido en mí la importancia de lo extraordinario: aquel carruaje divino y extraño comprendía de manera espléndida varios lenguajes simbólicos y deseos. Justo frente a la capilla del Santo Niño, Jerry nos comentó que estaba estacionado calle arriba a unos cien metros, así que me fui cojeando para verlo otra vez.

Largo, azul pálido y, de alguna manera, suave, como si la carrocería metálica se disolviera en tul o terciopelo, aquel Cadillac de 1976 era una cosa contradictoria. Las estaciones del vía crucis envolvían su estructura larga y esbelta, bajo la línea de cromo que lo partía en dos horizontalmente. Jesús era condenado en la parte posterior del lado del conductor y cargaba con la cruz, tropezaba y encontraba su camino alrededor del automóvil para ser crucificado en la mitad del lado del copiloto, cerca de la manilla, y

luego era enterrado en la parte posterior de ese mismo lado. A lo largo de ambos lados había pintado un cielo gris oscuro lleno de rayos que recordaba a los cambiantes cielos de Nuevo México cuando anuncian tormenta. Jesús reaparecía sobre el maletero, una inmensa cabeza con una corona de espinas, flanqueada por ángeles, rosas con espinas y cintas ondeantes con inscripciones semejantes a las de los frescos religiosos medievales o a los antiguos cuadros mexicanos. Las espinas por todos lados parecían recordatorios de que Chimayó y Jerusalén eran paisajes áridos y las mismas rosas con espinas adornaban el capó, junto a María, el Sagrado Corazón, un ángel y un centurión.

Este automóvil estaba diseñado para ser mirado estando quieto, pero conservaba la posibilidad de moverse. No importaba si se alejaba o no, solo importaba que pudiera avanzar, que esas imágenes pudieran ir como un rayo por la carretera, azotadas por el viento y las gotas de lluvia. Imagínenlo a cien kilómetros por hora por la interestatal, pasando frente a mesetas y casas de adobe en ruinas, frente a ganado y quizás letreros de falsos puestos de venta indios, locales de comida basura y moteles baratos; una Capilla Sixtina de ocho cilindros a toda máquina, yendo hacia un horizonte inhóspito bajo aquellos cielos cambiantes. El artista, Arthur Medina, un hombre delgado y nervioso, de pelo negro ondulado, apareció en aquel momento y se apoyó contra la caseta de madera adyacente dispuesto a recibir elogios y contestar preguntas. ¿Por qué un Cadillac?, le pregunté, y no pareció entender mi premisa de que un automóvil de lujo no es la cosa más natural y neutral sobre la cual pintar imágenes santas. Le pregunté entonces por qué había pintado el automóvil con este tema y dijo: «Para darle a la gente algo para la Cuaresma», y lo cierto es que todos los años mostraba su obra allí mismo.

Había pintado otros automóviles, dijo, uno, por ejemplo, con motivos relacionados con Elvis, y luego de manera enigmática dejó caer que lo imitaban otros artistas locales. Yo ya había admirado una imagen radiante

del mismísimo santuario sobre el capó de un largo automóvil de los años setenta estacionado más cerca del santuario, concretamente frente a una tienda de adobe pintada de blanco, cuyo muro también estaba pintado exactamente igual. Así aquel vehículo adquiría el mismo sentido vertiginoso que el automóvil de Medina, la transformación de un lugar inmóvil en una representación veloz, pero en el norte de Nuevo México la tradición de automóviles Lowriders personalizados se remonta a más de un cuarto de siglo y ese otro automóvil estaba pintado de manera mucho más profesional, lo que no significa que Medina fuera un artista menor, solo que la mayoría de estos automóviles tienen una estética ortodoxa que viene de una manera particular de manejar el aerógrafo, y Medina no solo había hecho sus figuras más simples y planas, sino que también había creado un ambiente mucho más nebuloso. Yo me atrevería a afirmar que la mayoría de los automóviles Lowriders son barrocos, con una hiperrealidad formal algo cínica, mientras que la obra devota y plana del automóvil de Medina reflejaba la fuerza de un fresco medieval.

Se trataba de un objeto extraordinariamente quijotesco, un automóvil sobre el caminar, un artículo de lujo sobre el sufrimiento, el sacrificio y la humillación. Y el automóvil unificaba dos tradiciones del caminar radicalmente diferentes, una erótica y una religiosa. Los automóviles personalizados existen como objetos de arte y también como vehículos para una versión actualizada de una vieja costumbre española y ahora latinoamericana, el paseo o *corso.* Durante siglos, en aquellas regiones, se acostumbraba a pasear por la plaza mayor del pueblo, una ocasión para que la gente joven coincidiera, coqueteara y paseara, una costumbre que dicta que los pueblos y ciudades que van de Antigua, Guatemala, a Sonoma, California, tengan una plaza mayor por donde coincidir, coquetear y pasear (los paseos más informales del norte de Europa tienen lugar en parques, muelles y bulevares). En algunas partes de México y en otros lugares, la costumbre fue alguna vez tan formal que los hombres paseaban en una

dirección y las mujeres en otra, como si fueran los pasos indefinidamente extendidos de una fila de danza, pero hoy en día la plaza suele ser el lugar donde tiene lugar un paseo menos organizado. El paseo es un subconjunto especial del caminar que hace un énfasis en el movimiento lento y majestuoso, la socialización y la exhibición. No es una forma de llegar a ningún lado, sino una forma de estar en algún lado y sus movimientos son esencialmente circulares, ya sea a pie o en automóvil.

Durante aquellos días en que escribía estas líneas, me topé con José, un amigo de mi hermano Steve, en el Dolores Park, tras el desfile del 1 de Mayo celebrado en San Francisco, y aproveché para preguntarle por aquella costumbre de pasear por las plazas. En un primer momento, me dijo que no sabía nada, pero mientras conversábamos, comenzó a recordar y sus ojos brillaron con los recuerdos que fueron apareciendo bajo una nueva luz. En su pueblo natal de El Salvador, la costumbre se llamaba «dar vueltas al parque», aunque *parque* significaba la plaza del centro del pueblo. En su mayoría quienes usaban el parque para ese tipo de socialización eran adolescentes, en parte porque las casas pequeñas y el calor que en ellas hacía no permitían socializar en casa, al menos no a esa edad. Las muchachas no iban solas al parque, razón por la que él era muy solicitado como una especie de pequeña carabina por su hermana mayor y sus tres bellas primas. Muchas tardes de sábado y domingo de su infancia las pasó lamiendo un helado sin prestar atención alguna a las conversaciones que ellas mantenían con algunos muchachos. El paseo, como otras caminatas de cortejo menos organizadas, permite a las personas permanecer visualmente en público pero verbalmente en privado, dándoles espacio suficiente como para hablar y supervisión suficiente como para no ir más allá. Nadie podía ganarse la vida en el pueblo, dijo, así que los romances que surgían en aquellos paseos por el parque raramente terminaban en matrimonio. cuando la gente volvía a casa, salía a dar vueltas por el parque, no para encontrarse con otros, sino para recordar esa etapa de sus vidas. Aun con variaciones,

todas las pequeñas poblaciones de El Salvador y, aventuró, Guatemala, mantenían la misma costumbre y «cuanto más pequeña era la población, más importante era para mantener la cordura de la gente». Otras versiones del paseo peatonal existen en España, el sur de Italia y la mayor parte de Latinoamérica; esa costumbre hace del mundo una especie de salón de baile y del caminar un lento vals.

Es difícil decir cómo los automóviles personalizados y el pasear en automóvil, algo que se conoce como *cruising*, se unieron, pero el *cruising* es el sucesor del paseo o *corso*, con los automóviles moviéndose al paso y la gente joven en su interior coqueteando y desafiándose unos a otros. Meridel, mi compañera en la peregrinación a Chimayó, había hecho en 1980 una de las primeras series fotográficas sobre Nuevo México, un proyecto documental sobre los Lowriders. En aquel entonces la subcultura estaba en auge y los automóviles rodaban por la vieja plaza mayor de Santa Fe. Como en muchos lugares, los Lowriders sufrían la hostilidad de las autoridades municipales, que hicieron que las cuatro calles que se abrían a la plaza terminaran en una rotonda de un solo sentido y tomaron otras medidas para proscribir la práctica, pero cuando Meridel dio por terminado su trabajo, organizó una exposición no solo de su obra fotográfica, sino también de algunos de esos automóviles Lowriders, a cuyos propietarios ella misma había invitado al evento. Al resituarlos dentro del contexto de la alta cultura, Meridel había reabierto el espacio para todos ellos y había presentado el trabajo y el mundo de los Lowriders a otros habitantes de aquella región. Aquella fue la mayor inauguración de una exposición de arte de toda la historia de Santa Fe, pues cientos de personas de lo más variado pasearon alrededor de la plaza para contemplar los automóviles, admirar las fotografías y mirarse unas a otras: un paseo de arte.

Aunque el *cruising* surgió del paseo, la imaginería de los automóviles habla a veces de una tradición muy diferente. En el devoto estado de Nuevo México, las imágenes de los automóviles son mucho más religiosas que, por

ejemplo, las imágenes de los automóviles Lowriders de California, tan religiosas que Meridel comenzó a verlos más como capillas, relicarios y, por el tapizado aterciopelado, como ataúdes. Esos automóviles expresan la manera de ser de sus jóvenes dueños, que son a la vez —de manera indivisible, advirtiendo que no hay contradicción alguna en ello— devotos y juerguistas. Y también son reflejo de la importancia que tiene el automóvil en Nuevo México, donde cuesta encontrar aceras y arcenes para los peatones y donde tanto la vida rural como la urbana se desarrollan alrededor del automóvil (incluso en la peregrinación, algunos Lowriders paseaban por la carretera y de vez en cuando hacían alguna pirueta para nosotros los peatones). Aún me resulta extraño que el paseo haya dejado de ser un evento peatonal para volverse uno rodado. Los automóviles suelen ser de uso exclusivo, espacios privados móviles. Aun conduciendo a la mayor lentitud, los automóviles no permiten los encuentros directos y fluidos que permite el caminar. El automóvil de Medina, sin embargo, ya no era un vehículo, sino un objeto. Él se situaba junto a este para recibir elogios y nosotras caminábamos a su alrededor no como caminarían unas devotas por las estaciones del vía crucis, sino como unas especialistas en arte paseando por una galería.

Las estaciones del vía crucis son una de esas construcciones culturales hechas de muchos estratos dispuestos unos sobre otros. La primera capa es la sucesión de acontecimientos que presumiblemente ocurrieron, desde la condena de Jesús hasta el momento en el que dejaron su cadáver en la tumba en la cueva, una caminata desde la casa de Pilatos hasta el Gólgota, la caminata que imitan los peregrinos que arrastran cruces hasta Chimayó. Durante las Cruzadas, los peregrinos llegados a Jerusalén visitaban los lugares en los que habían ocurrido aquellas escenas y, en su caminar, iban rezando y, a su vez, disponiendo una segunda capa, una capa de devota vuelta sobre aquellos pasos que acercó el peregrinaje al turismo. En los siglos XIV y XV, monjes franciscanos dispusieron la tercera capa al

formalizar la ruta como una serie de eventos fijos —las catorce etapas— y abstraerlos de su lugar original. De esta tradición proceden las obras artísticas de las estaciones del vía crucis, generalmente catorce cuadritos o pequeños grabados colgados por toda la nave de la iglesia, que adornan casi todos los templos católicos y constituyen una abstracción asombrosa. Ya no es necesario estar en Jerusalén para trazar estos eventos acaecidos hace dos milenios. El tiempo es pasado, el lugar está en otra parte, pero caminar e imaginar son medios adecuados para entrar en el espíritu de aquellos acontecimientos. (La mayoría de las recomendaciones sobre orar en las estaciones enfatizan que se revivan los momentos de la crucifixión, de modo que no sea un mero acto de oración, sino de identificación e imaginación). El cristianismo es una religión portátil e incluso esta ruta, antaño limitada a Jerusalén, fue exportada por todo el mundo.

Una trayectoria es una interpretación previa de la mejor manera de atravesar un paisaje, de manera que recorrer una ruta es aceptar una interpretación o seguir a tus predecesores sobre ella, tal como lo hacen los estudiosos, los rastreadores y los peregrinos. Caminar por el mismo camino es reiterar algo profundo; moverse por el mismo espacio del mismo modo es una manera de volverse la misma persona, de pensar los mismos pensamientos. Caminar es una forma de teatro espacial, pero también un teatro espiritual, ya que uno está emulando a santos y dioses con la esperanza de acercarse a ellos, no solo imitarlos para otros. Y eso es lo que hace del peregrinaje, con su énfasis en la repetición y la imitación, algo distinto entre todos los modos del caminar. Si uno no puede asemejarse a un dios de otra forma, al menos sí puede caminar como tal. Y, de hecho, en las estaciones del vía crucis, aparece el lado más humano de Jesús, pues se tropieza, suda, sufre, cae tres veces y muere en la secuencia de la redención de la Caída, pero cuando las estaciones del vía crucis ya se han vuelto una secuencia de imágenes en cualquier iglesia, en cualquier lugar, los devotos trazan una ruta que ya no atraviesa un espacio, sino una historia. Las

estaciones se disponen a lo largo de las naves de las iglesias para que los feligreses puedan caminar hacia Jerusalén y alcanzar la historia central del cristianismo.

Además de las estaciones del vía crucis, hay muchas otras construcciones que permiten a las personas entrar con su cuerpo en una historia. Yo encontré una el verano pasado. Había quedado en reunirme con unas amigas para tomar algo en el antiguo y célebremente *kitsch* bar polinésico Tonga Room, en el hotel Fairmont, sobre Nob Hill. Después de caminar por Nob Hill, dejar atrás una tienda de comestibles en cuyos carteles se anunciaba caviar, a un niño chino saltando alegremente a la cuerda y unos vecinos de ese elegante barrio con caras no tan alegres y rodear la parte posterior de la catedral de la Gracia, caminé por un patio interior en cuyo centro hay una fuente y donde un hombre joven agitaba una Biblia murmurando algo. En un extremo de aquel espacio, vi, para mi regocijo, una novedad: se trataba de un laberinto. Construido en cemento claro y oscuro, repetía el mismo laberinto de piedra de la catedral de Chartres: once círculos concéntricos divididos en cuadrantes por los cuales el camino va girando hasta terminar en la flor de seis pétalos del centro. Y, como había llegado con tiempo, me puse a recorrer el camino. El circuito era tan apasionante que perdí de vista a la gente alrededor y apenas escuché el ruido del tráfico y las campanas que anunciaban las seis de la tarde.

En el interior del laberinto la superficie bidimensional dejaba de ser un espacio abierto que uno puede cruzar de cualquier modo. Mantenerse en el camino espiral adquirió la máxima importancia y, con los ojos fijos sobre él, el espacio del laberinto se volvió amplio y fascinante. El primer tramo de la ruta tras la entrada casi alcanza el centro de los once anillos, luego se desvía para girar alrededor de él, aproximándose y alejándose, nunca tan cerca como en esa promesa inicial hasta mucho después, cuando el caminante, absorto en el viaje, ha aminorado tanto el paso, que incluso en un laberinto de unos doce metros de diámetro como aquel puede tardar un

cuarto de hora o más. El círculo se volvió un mundo cuyas reglas observé al avanzar por él y aquella tarde comprendí la moraleja de los laberintos: a veces tienes que dar la espalda a tu meta para alcanzarla, a veces sientes estar lejísimos a pesar de estar ya cerca, a veces el único camino es el más largo. Después de caminar atenta a mis pasos, la serenidad de la llegada fue profundamente emotiva. Y finalmente levanté la vista para ver unas nubes blancas como garras y plumas avanzando hacia el este por un cielo azul. Impresionante saber que en el laberinto las metáforas y los significados podían ser expresados espacialmente. Que cuando estás más lejos de tu destino sea justo cuando inesperadamente llegas a él es una verdad repetida hasta el exceso, pero tremendamente profunda cuando la encuentras con tus pies.

La poeta Marianne Moore alcanzó la fama al escribir sobre «sapos reales en jardines imaginarios», y el laberinto nos ofrece la posibilidad de ser criaturas reales en un espacio simbólico. Al caminar me había sentido protagonista de un cuento y pensé que los relatos para niños que más me habían gustado de pequeña estaban protagonizados por personajes que caen en libros e imágenes que se volvían reales, pasean por jardines donde las estatuas cobran vida y, naturalmente, cruzan al otro lado del espejo, donde todas las piezas de ajedrez, todas las flores y todos los animales eran todos seres animados y caprichosos. Aquellos libros sugerían que las fronteras entre lo real y lo representado no estaban fijadas con precisión y que la magia ocurría cuando uno cruzaba al otro lado. En espacios como el laberinto, cruzamos a ese otro lado y, aunque nuestro destino sea solo simbólico, viajar, viajamos, y se trata de una experiencia absolutamente diferente a la experiencia de pensar sobre viajar o de contemplar la imagen de un lugar que deseamos visitar, porque en este contexto lo real es nada más ni nada menos que lo que habitamos con el cuerpo. Un laberinto es un viaje simbólico o un mapa de la ruta a la salvación, pero es un mapa sobre el que realmente podemos caminar, borrando así la diferencia entre mapa y

mundo. Si el cuerpo es la experiencia de lo real, leer con los propios pies es real de un modo en que leer con los ojos no lo es. Y a veces el mapa *es* el territorio.

En las iglesias medievales estos laberintos —antaño, numerosos, pero actualmente presentes solo en contadísimas iglesias— se llamaban a veces *chemins à Jérusalem*, «caminos a Jerusalén», y el centro del laberinto era Jerusalén o el mismo paraíso. Aunque el historiador de laberintos W. H. Matthews advierte que no hay prueba escrita sobre su uso, se sostiene que esos laberintos ofrecían la posibilidad de comprimir una peregrinación en el espacio compacto del suelo de una iglesia, con las dificultades del progreso espiritual representadas por las vueltas y los giros. Lauren Artress, la canóniga de la catedral de la Gracia de San Francisco, encargó en 1991 la construcción de un laberinto. «Los laberintos —escribe— suelen tener la forma de un círculo con un camino sinuoso pero determinado, desde el borde hasta el centro y de vuelta hacia afuera. Cada laberinto tiene un solo camino y, una vez que hemos decidido entrar en él, el camino se transforma en una metáfora de nuestro viaje por la vida». Desde entonces Artress ha empezado algo así como un culto del laberinto: además de formar a unas ciento treinta personas para conducir talleres y programas sobre laberintos llamados *el teatro de la iluminación*, publica un boletín informativo trimestral sobre el proyecto de laberintos (en un par de páginas se ofrecen bolsos de mano, joyas y otros objetos con imágenes de laberintos). Los laberintos como construcciones espirituales están proliferando por todo el país y los laberintos de jardín también están viviendo un renacimiento. En los años sesenta y setenta proliferaron otro tipo muy diferente de laberintos gracias a las obras de artistas como Terry Fox y, a finales de los ochenta, Adrian Fisher alcanzó el éxito como diseñador de laberintos en Inglaterra al planear y construir laberintos de jardines en el palacio de Blenheim y muchos otros sitios.

Si bien los laberintos no son construcciones exclusivamente cristianas, siempre representan un viaje, a veces un viaje de iniciación, muerte y resurrección o salvación, a veces un viaje de cortejo. Algunos simplemente parecen simbolizar la complejidad de cualquier viaje, la dificultad de encontrar o conocer el propio camino. Los antiguos griegos hablaron de la existencia de muchos laberintos y, si bien jamás se ha hallado huella alguna del legendario laberinto de Creta en el que estaba encerrado el Minotauro porque probablemente nunca existió, la forma llamada ahora laberinto cretense sí apareció en sus monedas. Sí se han encontrado otros laberintos: unos esculpidos en roca, como en Cerdeña; otros, despejados, como los laberintos de la pedregosa superficie del desierto del sur de Arizona y California, y otros hechos de mosaicos por los romanos. En Escandinavia, hay casi quinientos laberintos hechos de piedra sobre el terreno y, hasta el siglo XX, los pescadores los recorrían antes de hacerse a la mar para asegurar buena pesca o vientos favorables. En Inglaterra, los laberintos excavados en la tierra servían de refugio para la práctica de juegos eróticos: un joven avanzaba hacia una joven en el centro y los giros y las vueltas simbolizaban las complejidades del cortejo. Los famosísimos laberintos de setos vivos también ingleses son una innovación posterior, más aristocrática, del jardín renacentista. Mucha gente que ha escrito sobre laberintos distingue dos tipos de ellos. Unos, *maze*, incluyen casi todos los laberintos de jardín, tienen muchas ramificaciones y están hechos para confundir a quienes entran en ellos, mientras que los otros, *labyrinth*, tienen solo una ruta y cualquiera que se mantenga en ella puede encontrar el paraíso del centro y luego volver sobre sus pasos hasta alcanzar la salida. Otra moraleja metafórica parece expresarse en estas dos estructuras: una te ofrece las confusiones del libre albedrío sin un destino claro; la otra, una ruta inflexible hacia la salvación.

Como las estaciones del vía crucis, los laberintos ofrecen historias en las que podemos entrar caminando para habitar con el cuerpo, historias que

trazamos con nuestros pies y nuestras manos. Hay una semejanza no solo entre estas estructuras simbólicamente investidas, sino entre todo camino y toda historia. En parte, lo que hace que caminos, rutas y senderos sean tan únicos como estructuras construidas es que no pueden ser percibidos como un todo y de una sola vez por un observador sedentario. Se desarrollan en el tiempo mientras uno viaja por ellos, tal como lo hace una historia mientras uno escucha o lee, y un giro brusco es como un giro en la trama, una pendiente empinada como el suspense creciente al divisar la cima, una bifurcación en el camino como la introducción de una nueva línea argumental, la llegada como el final de la historia. Tal como la escritura le permite a uno leer las palabras de alguien que está ausente, los caminos hacen posible trazar la ruta de los ausentes; los caminos son un registro de aquellos que han andado antes por ellos y seguir esos caminos es seguir a gente que ya no está aquí —ya no santos y dioses, sino pastores, cazadores, ingenieros, emigrantes, campesinos o simplemente personas que se dirigen hacia sus lugares de trabajo—. Estructuras simbólicas como los laberintos llaman la atención sobre la naturaleza de todos los caminos, todos los viajes.

Esto es lo que está detrás de la relación especial entre cuento y viaje y, quizás, la razón por la cual la escritura narrativa está tan estrechamente ligada con el caminar. Escribir es abrir un nuevo camino por el terreno de la imaginación o señalar nuevos aspectos de una ruta ya conocida. Leer es viajar por ese terreno con el autor como guía, guía con quien uno puede no siempre estar de acuerdo o en quien uno no siempre confía, pero con quien al menos sí se puede contar para que nos lleve a alguna parte. Muchas veces he deseado que mis frases pudieran ser escritas como una única línea corriendo hacia la distancia de manera que quedara claro que una oración es como un camino y leer es viajar (hice los cálculos una vez y obtuve que el texto de uno de mis libros mediría cinco kilómetros y medio de largo si fuera desplegado como una sola línea de palabras en vez de dispuesto en

filas sobre páginas, enrollado como el hilo en un carrete). Quizás esos rollos chinos que uno desenrolla mientras va leyendo conserven algo de ese sentido. Las *songlines* de los pueblos aborígenes australianos son los más famosos ejemplos de fusión entre paisaje y narrativa. Las líneas de canciones son instrumentos de navegación por el inmenso desierto, mientras que el paisaje es una técnica mnemotécnica para recordar las historias; en otras palabras, la historia es un mapa y el paisaje, una narrativa.

Así las historias son viajes y los viajes son historias. Y por imaginar la vida en sí misma como un viaje, esas caminatas simbólicas, de hecho toda caminata, tienen tanta resonancia. El funcionamiento de la mente y el funcionamiento del alma son tan difíciles de imaginar como la naturaleza del tiempo, así que solo cabe manejarse con metáforas para tratar todos estos intangibles como objetos físicos localizados en el espacio y lograr que nuestra relación con ellos se vuelva física y espacial: nos movemos hacia ellos o nos alejamos de ellos. Y si el tiempo se ha vuelto espacio, viaje uno mucho o poco espacialmente, el despliegue de tiempo que constituye una vida también se vuelve un viaje. Caminar y viajar se han vuelto metáforas fundamentales en el pensamiento y el habla, tan fundamentales que apenas las advertimos. Incrustadas en la lengua hay innumerables metáforas de movimiento: mantenerse en el camino recto, avanzar hacia una meta, cubrir un territorio, adelantarse. Las cosas se interponen en nuestro camino, nos hacen retroceder, nos ayudan a encontrar nuestro camino, nos dan un empujón para partir. Nos movemos por el mundo, nos detenemos en un cruce, encontramos nuestro propio camino, damos pasos hacia algo. Una persona con problemas es un alma errante, una persona que ha perdido el paso y la orientación, una persona a la que el camino se le hace cuesta arriba o va cuesta abajo, cruza un terreno difícil, camina en círculos. Y todavía hay más, no olvidemos las floridas expresiones de los dichos y las canciones —el camino de rosas, el camino a la ruina, el camino fácil, la

calle solitaria y el bulevar de los sueños rotos—. El caminar aparece en muchas expresiones diarias: marcar el paso, dar grandes pasos, un gran paso hacia delante, mantener el paso, seguir a pie juntillas, seguir las huellas de otro. Acontecimientos políticos o estados psíquicos se describen como espaciales; así, por ejemplo, en su discurso final, Martin Luther King dijo: «He alcanzado la cima de la montaña» para describir un estado espiritual, reflejo del estado que Jesús alcanzó al llegar a la cima de la montaña. El primer libro de King se llamó *Stride to Freedom* (Un avance hacia la libertad), un título que resuena más de tres décadas después en la autobiografía de Nelson Mandela, *Long Walk to Freedom* (Un largo camino hacia la libertad). Tampoco hay que olvidar otros títulos: su compatriota Doris Lessing tituló el segundo volumen de sus memorias *Walking in the Shade* (Un paseo por la sombra), Kierkegaard escribió *Stadier paa Livets Vei* (Etapas en el camino de la vida) y el teórico literario Umberto Eco describió cómo pasear por un bosque en *Seis paseos por los bosques narrativos*.

Si la vida misma, el pasaje de tiempo que se nos ha adjudicado, se describe como un viaje, dicho viaje se suele imaginar como un viaje a pie, el avance de un peregrino por el paisaje de la historia personal. Y muchas veces, cuando nos imaginamos a nosotros mismos, nos imaginamos caminando: «Cuando anduvo por la tierra» es una manera de describir la existencia de alguien, su progresión es su «camino de vida», un erudito es una «enciclopedia andante» y «andar con Dios» es la manera en que el Antiguo Testamento describe un estado de gracia. La imagen de un caminante, solo y activo, cruzando el mundo antes que asentado en él, es una visión poderosa de lo que significa ser humano, sea este un homínido caminando por las praderas o un personaje de Samuel Beckett arrastrando los pies por un camino rural. La metáfora del caminar vuelve a ser literal cuando realmente caminamos. Si imaginamos la vida como un viaje, al estar entonces siempre viajando, nuestras vidas son tangibles, pretendemos

metas hacia las cuales podemos avanzar, progresos que podemos ver, logros que podemos entender, metáforas unidas con acciones. Laberintos, peregrinaciones, ascensos de montañas y excursiones con destinos claros y deseables nos permiten considerar el tiempo que nos ha sido adjudicado como un auténtico viaje cuyas dimensiones espirituales comprendemos gracias a nuestros sentidos. Si viajar y caminar son metáforas fundamentales, todos los viajes, todas las caminatas, aun de manera quizá algo menos irresistible, nos hacen entrar en el mismo espacio simbólico que los laberintos y los rituales.

Hay muchas otras arenas en las que caminar y leer están fusionados. Así como el laberinto de iglesia tenía su hermano secular en el laberinto de jardín, la lectura de las estaciones del vía crucis tenía su equivalente secular en el jardín de esculturas. Se esperaba que los europeos premodernos reconocieran a un gran elenco de personajes que protagonizaban obras pictóricas, escultóricas y las vidrieras, desde los santos —san Pedro por su llave, santa Lucía por sus ojos en una bandeja— hasta las gracias, virtudes cardinales y los pecados mortales. La mayoría de las iglesias tenía alguna escena bíblica expresada en una obra de arte; una catedral tan trabajada como la catedral de Chartres contaba con las figuras de las Siete Artes Liberales, la Virgen Sabia y la Virgen Necia y episodios de la vida de Cristo dispuestos simbólicamente. Aunque la alfabetización era baja, la capacidad para leer imágenes era incomparablemente más alta y la gente más educada era capaz de reconocer a los dioses y mortales tanto de la mitología clásica como de la iconografía cristiana. Como las fuentes solían ser literarias, cada figura representaba una historia y esas historias solían estar dispuestas en distintas secuencias, secuencias que podían ser *leídas* caminando frente a ellas (personificaciones como la Libertad o la Primavera no eran narrativas, pero podían estar dispuestas en una secuencia que sí lo era, mientras que los dioses y los héroes solían aparecer en algún momento culminante de un relato familiar, haciendo la escultura semejante al fotograma). Muchos

jardines eran jardines de esculturas, pero no en nuestro sentido moderno de área verde como una suerte de marco para algunos objetos individuales, sino como espacios que podían ser leídos, transformando al leer el jardín en un espacio tan intelectual como una biblioteca. Esculturas y, a veces, elementos arquitectónicos se disponían en secuencias que el observador-paseante interpretaba al caminar y parte del encanto de esos jardines era que caminar y leer, cuerpo y mente, se unían armónicamente en ellos.

Los claustros que formaban parte de todo monasterio y convento sostenían elaboradas historias cristianas. Los claustros suelen ser una galería cuadrangular dispuesta alrededor de un jardín en cuyo centro hay un pozo, una pileta o una fuente central, y por allí los monjes o las monjas podían caminar sin abandonar el espacio contemplativo de la orden. Los jardines renacentistas lucían estatuas mitológicas e históricas dispuestas de manera estudiada. Como el caminante ya conocía la historia, las palabras no eran necesarias, pero en el espacio y el tiempo del caminar y sus encuentros con la estatuaria, bastaba con recordarla mentalmente para que la historia fuera de algún modo contada. Aquello hacía del jardín un espacio poético, literario, mitológico y mágico. Los grandes jardines de la Villa de Este en Tívoli tenían una serie de bajorrelieves que contaban los relatos de las *Metamorfosis* de Ovidio. Una narrativa hoy perdida era el laberinto de Versalles, destruido en 1775. Además de una estatua de Esopo, en aquel laberinto había grupos de los personajes que protagonizaban sus fábulas y «cada uno de los personajes representados en los grupos de las fábulas —escribe W. H. Matthews— emitía un chorro de agua, que representaba el habla, y cada grupo iba acompañado por una placa grabada con versos más o menos apropiados del poeta Isaac de Benserade». El laberinto era así una antología tridimensional en la que caminar, leer y mirar se unían en un viaje hacia las moralejas y los significados de las fábulas. Versalles, el más grande de los jardines formales de Europa, tenía el conjunto escultural más complejo y el laberinto de Esopo era solo un desvío menor. Si bien hoy en

día, después de haber añadido unas figuras y haber desaparecido otras, cuesta descifrar su sentido, casi todas sus esculturas estaban organizadas en torno a la imagen central de Luis XIV como el Rey Sol. Setenta escultores trabajaron para que las esculturas, las fuentes y hasta las plantas hablaran a los paseantes del poder del rey, un poder naturalizado y respaldado por la imaginería del sol y el clásico dios del sol Apolo de un tamaño que hacía de lo simbólico no un modelo a escala, sino una vasta extensión del mundo. Un siglo más tarde, el celebrado jardín formal de Stowe de Buckingham, Inglaterra, fue transformado en un paisaje más naturalista, pero sus suaves colinas y bosquecillos estaban tachonados de motivos arquitectónicos aún más explícitamente políticos. El templo de la Virtud Antigua estaba situado cerca del templo de la Virtud Moderna en ruinas y, al otro lado de una laguna, se levantaba el templo de la Gloria Británica donde aparecían reunidos poetas y estadistas del agrado del dueño del jardín, de tendencia *whig*. Este conjunto condenaba el estado del mundo en el siglo XVIII y remarcaba que los *whigs* eran los herederos de los antiguos nobles. Quienes podían leer el espacio y el simbolismo encontraban algún que otro elemento cómico en Stowe, como, por ejemplo, la ermita situada cerca del templo de Venus, una unión de ascetismo con sensualidad. Si una narrativa es una secuencia de eventos relacionados, al situar estos acontecimientos en un espacio real, lo suficientemente separados como para ser *leídos* al caminar, estos jardines con esculturas transformaban el mundo en un libro (Versalles y Stowe son auténticos libros de propaganda política). En ocasiones, lo que hay para leer en un jardín es menos literal. «Un sendero de jardín —escriben los arquitectos paisajistas Charles W. Moore, William J. Mitchell y William Turnbull— puede volverse el hilo de una trama al relacionar momentos e incidentes en una narrativa. La estructura narrativa puede ser una simple cadena de acontecimientos con una introducción, un nudo y un desenlace. Cabe embellecerla con desvíos, digresiones y giros picarescos, completarla con senderos paralelos (tramas secundarias) o ramificarla

engañosamente por callejones sin salida como los escenarios alternativos explorados en una novela de detectives». La contribución de Los Ángeles a este género es el paseo de las Estrellas en Hollywood Boulevard, por donde los turistas leen los nombres de las celebridades mientras caminan sobre ellos.

A veces los caminantes revisten sus entornos con su imaginación y pisan sobre un terreno realmente inventado. El pastor norteamericano y entusiasta del caminar John Finlay le escribió a un amigo: «Puede que te interese saber que tengo un pequeño juego que juego solo: se trata de caminar por alguna parte del mundo tantos kilómetros como los que camino aquí todos los días y, después de haber caminado seis años, he recorrido más de veintisiete mil kilómetros, lo que significa que he dado una vuelta entera a nuestro planeta. Del 1 de enero de 1934 a la noche de ayer cubrí dos mil setecientos cincuenta kilómetros y así alcancé Vancouver por el norte». El arquitecto nazi Albert Speer atravesaba el mundo en su imaginación mientras caminaba de ida y vuelta por el patio de su prisión, como también caminaban Kierkegaard y su padre por su cuarto. A su regreso a Manhattan, la crítica de arte Lucy Lippard se dio cuenta de que podía continuar haciendo las caminatas diarias que habían sido tan importantes durante su año de residencia en la Inglaterra rural «en una suerte de forma extracorpórea: paso a paso, clima, textura, vistas, estaciones, encuentros con la vida salvaje».

Hay un sentido muy práctico en el cual trazar incluso una ruta imaginaria supone trazar el espíritu o el pensamiento de lo que ha ocurrido antes por allí. En su sentido menos formal, ese re-trazar permite que regresen a nosotros algunos recuerdos de acontecimientos al encontrarnos en los lugares donde ocurrieron los mismos. En su sentido más formal, ese re-trazar es un instrumento de memorización. Esta es la técnica del palacio de la memoria, otra herencia de la Grecia clásica ampliamente usada hasta el Renacimiento. Se trataba de confiar grandes cantidades de información a la

memoria, una habilidad importante antes de que el papel y la imprenta hicieran que la palabra escrita reemplazara a la memoria para el almacenamiento de información. Frances Amelia Yates, cuyo magnífico *El arte de la memoria* recuperó la historia de esta extraña técnica para nuestro tiempo, describe el funcionamiento del sistema en detalle. «No es difícil entender los principios generales de la mnemónica —escribe—. El primer paso era imprimir en la memoria una serie de *loci* o lugares. El más común, tampoco el único, tipo de lugar mnemónico usado fue el tipo arquitectónico. La más clara descripción del proceso la da Quintiliano. Para formar una serie de lugares en la memoria, dice, hay que recordar un edificio, tan espacioso y variado como sea posible, el patio delantero, el salón, los dormitorios, el locutorio, sin omitir estatuas y otros ornamentos que decoran las estancias. Las imágenes gracias a las cuales se recordará el discurso […] son situadas imaginariamente en los lugares del edificio que han sido memorizados. Una vez terminado esto, cada ocasión en que la memoria de los hechos requiera ser revivida, todos estos lugares y los depósitos que requieren sus custodios se van visitando en orden. Tenemos que representarnos al antiguo orador moviéndose en su imaginación a través de este edificio de la memoria mientras desarrolla su discurso, tomando de los lugares memorizados las imágenes que ha dispuesto en los mismos. El método asegura el orden correcto en que se recordarán todos los puntos, ya que el orden está fijado por la secuencia de lugares en el edificio».

La memoria, como la mente y el tiempo, es inimaginable sin dimensiones físicas: imaginarla como un espacio físico es convertirla en un paisaje cuyos contenidos están situados y cabe aproximarse a todo aquello que tiene una situación. Y eso equivale a decir que si la memoria es imaginada como un espacio real —un lugar, un teatro, una biblioteca—, el acto de recordar es imaginado como un acto real, es decir, un acto físico, como caminar. El énfasis académico está siempre puesto sobre la construcción del palacio

imaginario, por donde la información estaba dispuesta cuarto a cuarto, objeto a objeto, pero el medio para recuperar la información almacenada era caminar por los cuartos como un visitante en un museo, restituyendo los objetos a la conciencia. Caminar de nuevo la misma ruta puede significar pensar los mismos pensamientos de nuevo, como si los pensamientos y las ideas fueran, de hecho, objetos fijos en un paisaje que uno debe conocer para saber cómo recorrerlo. De esta manera, aun siendo ambos imaginarios, caminar *es* leer y el paisaje de la memoria se vuelve un texto tan fijo como el que cabe encontrar en el jardín, el laberinto o las estaciones del vía crucis.

Pero si el libro ha eclipsado el palacio de la memoria como almacén de información, también ha conservado algo de su forma. En otras palabras, si existen caminatas que semejan libros, también hay libros que semejan caminatas y usan la actividad *lectora* del caminar para describir un mundo. El mayor ejemplo es *La divina comedia* de Dante, en la cual los tres niveles del alma tras la muerte son explorados por el autor guiado por Virgilio. Se trata de una suerte de diario de viaje sobrenatural que se mueve continuamente entre paisajes y personajes, manteniendo siempre el ritmo de un paseo. El libro es tan concreto geográficamente que muchas ediciones contienen mapas y Yates sugiere que esta obra maestra era una suerte de palacio de la memoria. Como un gran número de historias antes y después, *La divina comedia* es una historia de viaje, una historia en la que el movimiento de la narrativa aparece reflejado por el movimiento de los personajes a través de un paisaje imaginario.

PARTE 2

Del jardín a lo salvaje

06

El camino fuera del jardín

I. Dos caminantes y tres cascadas

Dos semanas antes del fin de siglo, un hermano y una hermana salieron a caminar por la nieve. Ambos eran de piel oscura y sus amigos señalaban que cuando caminaban mantenían posturas idénticas, ambas malas, pero que el parecido terminaba ahí. Él era alto, de nariz aguileña y sereno, y ella era pequeña y tenía unos ojos intensos que llamaban la atención de todo el mundo. El primer día de su viaje, el 17 de diciembre, habían cabalgado más de treinta kilómetros antes de separarse de su amigo, el dueño de los caballos, y caminaron otros dieciséis kilómetros hasta su albergue, «habiendo caminado los cuatro últimos kilómetros en la oscuridad y dos de ellos sobre un camino congelado que hizo que nos dolieran pies y tobillos. A la mañana siguiente, la tierra estaba ligeramente cubierta de nieve, lo suficiente para que el camino se hubiera suavizado y no estuviera resbaladizo». Como ya habían hecho el día anterior, los viajeros se desviaron para admirar una cascada que se veía entre el montañoso paisaje. «Era una gélida mañana —continuó el hermano en su carta de Navidad—, nos amenazaban ráfagas de nieve, pero el sol brillaba con fuerza y, por delante, quedaba cubrir treinta kilómetros en un breve día de invierno […] Al acercarnos el agua parecía caer desde un arco elevado o, más bien, desde un nicho que se hubiera formado a sí mismo por apenas advertidos

desmoronamientos de un muro de un viejo castillo. Dejamos aquel lugar a regañadientes, pero también altamente excitados».

Por la tarde llegaron a otra cascada, cuya agua parecía volverse nieve al caer entre el hielo. Él continúa: «La corriente caía entre filas de carámbanos en chorros de fuerza irregular y un volumen de agua cambiante. A veces caía sobre la cuenca en una curva continua, a veces se interrumpía a mitad de camino en su caída, empujada por el viento hacia nosotros, parte de ella caía bastante cerca de nuestros pies como el chubasco más fuerte de una tormenta. En una situación así, sientes la presencia del cielo. Sobre el punto más alto de la cascada, grandes nubes algodonosas pasaban sobre nuestras cabezas y el cielo parecía del azul más brillante».

Tras el desvío de la cascada, caminaron los siguientes quince kilómetros en dos horas y cuarto «gracias al viento que nos empujaba por la espalda y el buen camino», y él parecía disfrutar de su pericia al caminar casi tanto como del paisaje. Anduvieron otros diez kilómetros hasta alcanzar su siguiente lugar de descanso y, ya de mañana, hacia Kendal, la puerta de entrada al Distrito de los Lagos, donde se habían ido a vivir.

El siglo al que se acercaban tan rápido como a su nuevo hogar era el siglo XIX, y el hogar era una cabaña situada en los alrededores de la pequeña villa de Grasera, en Los Lagos, y los dos enérgicos caminantes eran, como muchos ya habrán adivinado, William y Dorothy Wordsworth. Cruzar los montes Peninos del norte de Inglaterra esos cuatro días, todos los caminos ya recorridos hasta entonces y todas las distancias que cubrirían como caminantes son algo extraordinario, pero resulta difícil decir exactamente por qué. Ya había quienes habían viajado más lejos a pie y en peores condiciones. Por entonces, la gente había empezado, hacía unos treinta años, cuando el poeta y su hermana todavía eran bebés, a admirar algunos de los aspectos más salvajes de la campiña británica —montañas y acantilados, pantanos y tormentas, el mar y las cascadas—. En Francia y Suiza, ya había alpinistas —la cumbre del Mont Blanc, el pico más alto de

Europa, había sido alcanzada por primera vez hacía catorce años—. Se dice que Wordsworth y sus compañeros hicieron del caminar algo distinto y novedoso y así fundaron todo el linaje de todos aquellos que caminan por caminar y por el placer de estar en el paisaje, origen de tantas otras cosas. La mayoría de quienes han escrito sobre esta primera generación de románticos sugiere que fueron ellos los pioneros del caminar como acto cultural, como parte de una experiencia estética.

Christopher Morley escribió en 1917: «Siempre he imaginado que el caminar como una de las bellas artes no fue muy practicado antes del siglo XVIII. Gracias al famoso libro del embajador Jussurand, sabemos cuántos viajeros andaban a pie por los caminos del siglo XIV, pero ninguno de ellos viajaba por el placer de la meditación en movimiento y el paisaje. […] En general, es cierto que las caminatas campo a través, por el puro gusto de poner rítmicamente un pie delante del otro, eran raras antes de Wordsworth. Siempre pienso en él como uno de los primeros que usó sus piernas como instrumento filosófico». Si bien Wordsworth nació en 1770, ya más que mediado el siglo XVIII pero siglo XVIII al fin y al cabo, luego mezcla el caminar como una de las bellas artes con el caminar campo a través y ahí es donde se origina la confusión. A partir de Morley, el tema del caminar y la cultura inglesa ha sido tratado en tres libros y los tres insisten en sostener que fue a finales del siglo XVIII cuando Wordsworth y sus pares partieron a pie, cuando empezó esta nueva forma de caminar.

El delicioso libro de Morris Marples *Shank's Pony: A Study of Walking*, editado en 1959, *Walking, Literature, and English Culture*, de Anne D. Wallace, editado en 1993, y *Romantic Poetry and Pedestrian Travel*, de Robin Jarvis, editado en 1998, se sirven del ejemplo del ministro alemán Carl Moritz. Durante la caminata que hizo por Inglaterra en 1782, los dueños y encargados de muchas posadas se mostraron despectivos y rechazaron la presencia de Moritz en sus establecimientos, pero cocheros y carreteros solían preguntarle si quería subir y adelantar así un poco el

camino. Concluyó que aquellos con quienes se topaba por el camino lo veían fuera de lugar por su modo de viajar: «Como en este país consideran a un caminante a pie una especie de salvaje o chalado, todos aquellos que se topan con él lo miran con fijeza, lo compadecen, recelan de él y lo evitan cuanto pueden». Al leer su libro, uno se pregunta si, más que su caminar, no fueron acaso su ropa, sus maneras o su acento aquello que desconcertaba a las gentes con que se encontraba, pero los tres autores que lo citan dan por buena su explicación. En Inglaterra, hasta finales del siglo XVIII, viajar era dificilísimo. Los caminos eran espantosos y estaban plagados de bandoleros y salteadores. Quienes podían permitírselo viajaban a caballo, en carruaje o, lo peor, en carreta, muchas veces armados; ir a pie por las carreteras solía significar ser un indigente o un ladrón, al menos hasta 1770, cuando varios intelectuales y excéntricos comenzaron a caminar por placer. A finales del siglo XVIII, los caminos comenzaron a mejorar tanto en calidad como en seguridad y entonces caminar se fue volviendo un modo más respetable de viaje. Y a unos días del cambio de siglo, los Wordsworth se divertían andando no solo por caminos, sino también por colinas y senderos: los dos hermanos, sin dejar de admirar el paisaje ni de sentir la satisfacción de poder avanzar aun bajo condiciones climáticas que habrían dejado a la mayor parte de las gentes apiñadas en sus casas, caminaban sin temer asalto alguno y sin recelar ser objetos de desprecio por aquellos con quienes pudieran encontrarse.

Seis años antes de emprender aquella caminata invernal William y Dorothy Wordsworth habían visitado el Distrito de los Lagos. «Caminamos mi hermano y yo codo con codo, de Kendal a Grasmere, unos veinticinco kilómetros, y después, de Grasmere a Keswick, unos veinte más, por la campiña más bonita que he visto en mi vida —escribió Dorothy al terminar esa excursión que hicieran los Wordsworth en 1794, aún movida por el entusiasmo y antes de responder en tono defensivo a su tía—: No puedo ignorar esa parte de tu carta en que hablas de mi “vagar por el campo a pie”.

Lejos de considerarlo merecedor de condena alguna, pensé más bien que habría gustado muchísimo a mis amigos escuchar que tuve el coraje de usar la fuerza con que la naturaleza me ha dotado, cuando no solo me procuró un placer infinitamente mayor al que habría tenido de ir sentada en un carruaje y también fue una manera de ahorrarme por lo menos treinta chelines». Si confiamos más en las palabras escritas por Dorothy Wordsworth en 1794 que en el testimonio de Carl Moritz en 1782, cabe concluir que caminar campo a través no solo era poco femenino, sino también nada convencional.

Aunque Wordsworth sea en un sentido el padre fundador (y Dorothy, por tanto, la tía) de un gusto moderno que ha hecho mucho por modelar las partes más placenteras de nuestro mundo y las imaginaciones de quienes viven en él, el mismo William Wordsworth era heredero de una larga tradición, de manera que es más acertado considerarlo un transformador, una piedra angular, un impulsor de la historia del caminar en el paisaje. Sus precursores, es verdad, no habían caminado mucho por carreteras (y tampoco sus descendientes, ya que los automóviles han hecho que los caminos vuelvan a ser tortuosos y peligrosos). Aunque muchos antes que él viajaron a pie por necesidad, pocos lo hicieron por placer, razón por la que estos historiadores concluyen que el caminar por placer era un fenómeno nuevo. En realidad, el caminar era ya una actividad importante, aunque no para viajar. Apenas algún antepasado caminante de Wordsworth viajaba por carreteras, pero muchos sí paseaban por parques y jardines.

II. El sendero de jardín

A mediados del siglo XIX, Thoreau escribió: «Cuando caminamos, de manera natural, nos dirigimos a los campos y los bosques; ¿qué sería de nosotros, si camináramos solo en jardines o paseos?». Para Thoreau, el deseo de caminar en un paisaje que no ha sufrido alteración alguna por parte del ser humano parecía ser algo natural —si es que la naturaleza significa la verdad atemporal que hemos hallado, no la verdad histórica

concreta que nosotros mismos hemos creado—. Aunque mucha gente hoy en día va a los campos y bosques para caminar, el deseo de hacerlo se debe en gran parte a los tres siglos de cultivo de ciertas creencias, gustos y valores. Anteriormente, los privilegiados en busca de placer y experiencias estéticas caminaban solamente por jardines o paseos. El gusto por la naturaleza ya arraigado en la época de Thoreau y magnificado en nuestros tiempos tiene una historia peculiar, una que ha hecho a la misma naturaleza algo cultural. Para entender por qué la gente decidió caminar por determinados paisajes con determinadas motivaciones propias, se debe entender primero cómo se formó ese gusto y cómo se inició en los jardines ingleses.

Tendemos a considerar naturales los cimientos de nuestra cultura, pero cada cimiento tiene sus constructores y su origen, es decir, se trata de una construcción creativa, no un determinismo biológico. Así como una revolución cultural del siglo XII introdujo el amor romántico como tema literario primero y, más tarde, como forma de experimentar el mundo, el siglo XVIII creó el gusto por la naturaleza sin el cual William y Dorothy Wordsworth no habrían decidido caminar largas distancias en pleno invierno y desviarse de su ya bastante arduo recorrido para admirar unas cascadas. Ello no significa que nadie se sintiera atraído o admirado por un enorme volumen de agua antes de que ocurrieran esas sucesivas revoluciones, sino que hay un marco cultural que surgió para inculcar dichas tendencias en un público más amplio, darle ciertas vías de expresión convencionales, atribuirles ciertos valores redentores y alterar el entorno para realzar dichas tendencias. El efecto de esta revolución en el gusto por la naturaleza y la práctica del caminar fue tan profundo que, por más que se subraye, no se corre el riesgo de caer en exageraciones. Reformuló tanto el mundo intelectual como el físico, enviando poblaciones de viajeros hacia destinos hasta ese entonces oscuros, creando innumerables parques,

reservas, senderos, guías, clubes y organizaciones y un enorme cuerpo de arte y literatura casi sin precedentes hasta el siglo XVIII.

Algunas influencias destacan como un hito y dejan una herencia rastreable con claros herederos, pero las influencias más profundas calan el paisaje cultural como la lluvia y alimentan la conciencia diaria. Tal influencia bien puede pasar inadvertida, porque termina pareciéndose a la manera en que las cosas siempre han sido, la manera natural o incluso la única manera de mirar el mundo. Esa es la influencia que Shelley tenía en mente cuando escribió: «Los poetas son los legisladores no reconocidos del mundo». Una influencia así es el gusto romántico por el paisaje, por lo salvaje, por la simplicidad, por la naturaleza como un ideal, por caminar por el paisaje como la consumación de una relación con dichos lugares y una expresión del deseo de simplicidad, pureza, soledad. Es decir, caminar es natural o, más bien, parte de la historia natural, pero elegir caminar en el paisaje como experiencia contemplativa, espiritual o estética tiene antecedentes culturales concretos. Y esa es la historia que para Thoreau ya se había naturalizado y había llevado a los caminantes más y más lejos, porque la cambiante historia del caminar es inseparable del cambiante gusto por los lugares por los cuales caminar.

La verdadera razón por la que Wordsworth y sus pares parecen ser los fundadores más que los transformadores de la tradición de caminar por razones estéticas es porque las caminatas que precedieron las suyas fueron caminatas sin nada especial. De hecho, esos paseos cortos por lugares seguros son secundarios a las historias de la arquitectura y de los jardines: esos paseos no tienen literatura propia y solo aparecen mencionados en novelas, diarios y cartas. El núcleo de su historia está escondido en otra historia, la historia de hacer lugares para caminar, lugares que fueron haciéndose cada vez más grandes y culturalmente más importantes a lo largo del siglo XVIII. Es también la historia de una transformación radical del gusto, desde lo formal y altamente estructurado a lo informal y

naturalista. Si bien sus orígenes parecen una historia trivial de la aristocracia ociosa y su arquitectura, creó algunos de los lugares y costumbres más subversivos y deliciosos del mundo contemporáneo. El gusto por el caminar y el paisaje se volvió una especie de caballo de Troya que iría finalmente a democratizar muchas áreas y, en el siglo XX, derribar las barreras, literalmente, en torno a estas propiedades aristocráticas.

La costumbre del caminar puede ser rastreada por lugares. En el siglo XVI, cuando los castillos comenzaron a volverse palacios y mansiones, no faltaban las galerías —estancias largas y estrechas como corredores, aunque sin salida— y por ellas se solía hacer ejercicio bajo techo. «Los médicos del siglo XVI enfatizaban la importancia de caminar diariamente para preservar la salud y las galerías hacían posible hacer ejercicio incluso cuando hacía mal tiempo», escribe Mark Girouard en su historia de la casa de campo. (La galería se transformó finalmente en un lugar para exponer cuadros y, si bien la gente todavía se pasea por las galerías de los museos, el pasear ya no es lo principal). La reina Isabel I de Inglaterra e Irlanda ordenó construir una terraza elevada en el castillo de Windsor y, salvo que soplara demasiado viento, todas las tardes subía a caminar por ella una hora antes de que la llamaran para la cena. Ya había quienes solían pasear por los jardines y algún placer obtendrían de ello, pero aún se caminaba más por salud que por placer y el gusto por el paisaje aún era bastante limitado. El 11 de octubre de 1660, Samuel Pepys fue a caminar por St. James’s Park tras la cena, pero solo destaca las bombas de agua con que se cruzó a su paso. Dos años más tarde, el 21 de mayo de 1662, escribe que su esposa y él esposa fueron a caminar por los jardines de White Hall y que curiosearon la ropa interior de la amante del rey que había tendida en el jardín secreto. A Samuel Pepys le interesaba la sociedad, no la naturaleza, y por entonces el paisaje no era un tema de la importancia que pronto tendría para la pintura y la poesía británicas. Hasta que no adquirió importancia el entorno, caminar era solo movimiento, no experiencia.

Sin embargo, se anunciaba una revolución por aquellos jardines. En parte por mayor seguridad en una época convulsa, el jardín medieval contaba con altos muros. En las obras pictóricas donde aparecen estos jardines, sus ocupantes suelen verse sentados o reclinados, escuchando música o conversando (el jardín cerrado había sido, desde el *Cantar de los cantares*, una metáfora para el cuerpo femenino y, al menos desde la tradición del amor cortés, lugar de mucho cortejo y seducción). Flores, hierbas medicinales, árboles frutales, fuentes e instrumentos musicales hacían de aquellos jardines lugares que hablaban a todos los sentidos y, la verdad, el mundo exterior a esos voluptuosos santuarios proveía ya de más que suficiente ejercicio, puesto que los nobles medievales todavía participaban tanto en las batallas como en las tareas necesarias para el abastecimiento de su propiedad. A medida que el mundo ganó en seguridad, la residencia aristocrática dejó de ser fortaleza y se hizo palacio, momento en que los jardines de Europa comenzaron a expandirse. De los jardines comenzaron a desaparecer las flores y los árboles frutales; ya nadie pretendía recrearse con ellos la vista. El jardín renacentista era un lugar por donde dar un paseo y donde sentarse un rato y el jardín barroco creció en tamaño. Así como el caminar era el ejercicio de quienes no necesitaban trabajar, esos vastos jardines eran paisajes cultivados que ya no necesitaban producir nada más que estímulos mentales, físicos y sociales para sus caminantes.

Si los jardines del Barroco no hubieran sido exhibiciones tan espectaculares de riqueza y poder, su abstracción podría haber sido calificada de severa: árboles y setos forzados a ser rectángulos y conos; senderos, avenidas y paseos trazados en líneas rectas; agua bombeada a las fuentes o vertida en pilas geométricas. Triunfó el orden platónico, la superposición del ideal sobre la caótica realidad de la materia. Dichos jardines extendieron la geometría y la simetría de la arquitectura al mundo orgánico, pero aun así ofrecían oportunidades para encuentros más informales e íntimos: a lo largo de su historia, una de las mayores funciones

de los jardines aristocráticos fue dar a sus habitantes un lugar donde alejarse de las obligaciones familiares y darse a la contemplación o la conversación. En Inglaterra, en 1699, William y Mary añadieron nuevos jardines a Hampton Court, jardines por los que se podía caminar más de un kilómetro antes de llegar a la muralla. Los caminos y los senderos adquirían mayor importancia en aquellos jardines, prueba de la creciente popularidad del caminar (en este contexto, *un paseo* significaba un camino lo suficientemente ancho como para que dos personas caminaran una al lado de la otra, de manera que podía llamarse ruta conversacional). La viajera y cronista inglesa Celia Fiennes escribió sobre un jardín que vio casi al comienzo del siglo XVIII: «Hay paseos de gravilla y césped y paseos estrechos y, bien delimitado, el llamado Paseo Sinuoso es un paseo de césped perfectamente cortado que atraviesa todo el jardín y sus esquinas son tan accidentadas como la muralla, de manera que uno cree haber alcanzado el final del paseo antes de que así ocurra». Pero ya estaban desapareciendo las murallas del jardín y la distinción entre jardín y paisaje se hizo cada vez más difícil. Muchísimos jardines italianos del Renacimiento fueron construidos sobre pendientes que daban al campo abierto, uniendo así el jardín con el mundo, pero los jardines ingleses y franceses rara vez contaron con tales escenarios. La línea de visión solamente alcanzaba la muralla del jardín y ya luego, con el tiempo, atravesó por una variedad de aberturas la muralla del jardín.

Cuando apareció el *ha-ha* en las primeras décadas del siglo XVIII, las murallas se desplomaron en Inglaterra. Una trinchera relativamente invisible desde cierta distancia, el *ha-ha* —así llamado porque los paseantes, se suponía, exclamaban «*Ha ha!*» ante la sorpresa de verlo aparecer— ofrecía una barrera invisible que permitía a los habitantes del jardín mirar sin interrupción a distancia. Y, allá donde alcanzaba su vista, caminaría el caminante. La mayoría de las grandes propiedades inglesas contaban con una serie de lugares que en orden de control creciente eran los

siguientes: el parque, el jardín y la casa. Originalmente cotos de caza, los parques quedaron como una especie de tierra de nadie entre las clases ociosas y las gentes que trabajaban aquellas tierras que solían producir madera y servir de pasto. El jardín solía ser un espacio mucho más pequeño alrededor de la casa. Susan Lasdun, en la historia que escribió sobre estos parques, comenta que las avenidas rectas de árboles plantados en parques y jardines en el siglo XVII «daban sombra y refugio durante los paseos que, después de haber sido popularizados por Carlos II, se habían convertido en norma en los parques. […] Sin duda alguna, la afición por el aire libre y el ejercicio se consideraba ya un gusto "inglés". Los dueños de grandes propiedades se hacían construir paseos en sus parques y caminar adquirió tanta importancia como cazar, manejar un carruaje o montar a caballo por los parques. Se construyeron paseos de maneras cada vez más interesantes, siguiendo criterios estéticos que partieron de la simple vista estática desde una ventana o una terraza y llegaron a considerar un punto de vista más móvil. […] El caminante recorría un circuito y, en el siglo XVIII, caminar sería la forma habitual de ver los jardines y parques. Los días en los que solo era seguro caminar por la terraza del castillo —la atracción principal— ya habían pasado hacía mucho tiempo».

Los setos recortados formando dibujos, las albercas geométricas y los árboles bien alineados del jardín formal insinuaban que los hombres imponían orden al caos propio de la naturaleza (se debe recordar que en la Italia renacentista ya había aparecido esa inalterabilidad del paisaje en la pintura y ya había habido algún ejemplo real sobre el terreno). En Inglaterra, el jardín se volvería cada vez menos formal en el transcurso del siglo XVIII y esta idea del paisajismo naturalista que sería conocida como jardín *anglais* o jardín paisajístico es una de las grandes contribuciones británicas a la cultura occidental. Como desapareció la barrera visual que lo separaba de su entorno, la concepción misma del jardín dejó de estar tan alejada de la realidad. En 1709 Anthony Ashley Cooper, conde de

Shaftesbury, había declarado efusivamente: «¡Oh, Naturaleza gloriosa, supremamente justa y soberanamente buena! […] Ya no resistiré la pasión que crece en mí por cosas naturales, cuyo orden genuino ni el arte ni la arrogancia o el capricho del hombre ha estropeado, asaltando ese estado primitivo. Hasta las toscas rocas, las cavernas musgosas, las grutas irregularmente esculpidas y las quebradas caídas de aguas, con todas las horrendas gracias de lo salvaje, al representar mucho mejor lo natural, serán más atractivas, y aparecerán con una magnificencia que eclipse la burla formal de los jardines principescos». La retórica corría más que la práctica. Tendrían que transcurrir varias décadas para que los jardines principescos abrieran paso a lo salvaje. Pero la visión optimista de Shaftesbury de la naturaleza como inherentemente buena se fusionó con el optimismo de que los hombres podrían apropiarse de, mejorar o inventar la naturaleza en sus jardines.

Con su famosa declaración «La poesía, la pintura y la jardinería, ciencia del paisaje, serán por siempre consideradas, por el hombre de gusto, tres hermanas, las nuevas tres gracias que visten y adornan a la naturaleza», Horace Walpole, el esteta rico que tanto hizo por inculcar gustos románticos en sus pares, marcó la premisa de que la jardinería es un arte a la par de las más tradicionalmente respetadas prácticas de poetas y pintores, y aquellos tiempos fueron una suerte de edad de oro de la consideración de los jardines o una especie de periodo de incubación en que esos jardines, esos poemas y esas obras pictóricas engendraron el gusto por la naturaleza. Otra premisa aplicable al menos en el jardín era que la naturaleza necesita de vestidos y adornos y los pintores mostraban algunas de las formas en que dichos jardines podían embellecerse. Entre las influencias del emergente jardín paisajístico inglés destacaban los paisajes italianos del siglo XVII de Claude Lorrain, Nicolas Poussin y Salvator Rosa, con sus ondulantes terrenos extendiéndose hacia lejanos horizontes, sus ligeras arboledas enmarcando la distancia, sus serenos volúmenes de agua y sus edificios clásicos y sus

ruinas (y, en el caso de Rosa, también acantilados, torrentes y bandidos que hicieron de él el más gótico de los tres). Se mandó construir templos con pilares y puentes palatinos para asemejar los jardines ingleses a la campiña italiana de dichas obras pictóricas y sugerir así que Inglaterra era heredera de las virtudes y bellezas de Roma. «La jardinería es el arte de pintar paisajes», comentó Alexander Pope, y por entonces la gente estaba aprendiendo a contemplar el paisaje en jardines como ya había aprendido antes a contemplar el paisaje en cuadros.

Y si bien los elementos arquitectónicos —ruinas, templos, puentes, obeliscos— continuaron repartidos por los jardines varias décadas más, el tema de los jardines comenzaba a ser la naturaleza en sí, pero una versión muy concreta de la naturaleza, la naturaleza como espectáculo visual de plantas, agua y espacio, una cosa serena para ser serenamente contemplada. A diferencia de los jardines y las obras pictóricas formales que debían ser contemplados desde un punto de vista único ideal, el jardín paisajístico inglés «pedía ser explorado, sus sorpresas y sus más insospechados rincones debían ser descubiertos a pie», escribe el historiador de jardines John Dixon Hunt. Carolyn Bermingham, en su historia de las relaciones entre clase social y paisaje, añade: «A diferencia del jardín formal francés, cuyo punto de partida era una única vista axial desde la casa, el jardín inglés era una serie de vistas múltiples y oblicuas que se podían experimentar al caminar por él». Para usar unos términos anacrónicos, el jardín se estaba volviendo más cinemático que pictórico: en lugar de una obra pictórica estática, el jardín estaba concebido para ser experimentado en movimiento, como una serie de composiciones que se disolvían unas en otras. Si bien se concebía tanto por razones estéticas como prácticas para los caminantes —el caminar y el mirar comenzaban a ser placeres relacionados—, también hubo otros factores en la creciente naturalización del jardín.

Quizás el más importante fue la equiparación del jardín paisajístico con la libertad inglesa. Los aristócratas ingleses que cultivaban un gusto por la

naturaleza estaban, en cierto sentido, posicionándose a sí mismos y su orden social como algo natural, en contraste con el artificio francés. Así, su dedicación a pasatiempos campestres, su afición por retratos de sí mismos en el paisaje, su creación de jardines naturalistas, su cultivo de un gusto por el paisaje, todo ello tenía un subtexto político, como Bermingham ha apuntado con gran brillantez. También influyeron las descripciones de jardines chinos, cuyos senderos y cursos de agua eran tan sinuosos y retorcidos que, más que suavizar, celebraban la complejidad natural. Ni las primeras *chinoiseries* ni las imitaciones de la naturaleza guardaban mucha semejanza con sus originales, pero la intención estaba ahí y evolucionaba. Finalmente, este cambiante gusto manifiesta una extraordinaria confianza en sí mismo. El jardín formal cerrado y el castillo son consecuencia de un mundo peligroso, del cual necesitamos ser protegidos tanto literal como estéticamente. Cuando se bajan las murallas, el jardín propone que ya hay un orden en la naturaleza y que es en armonía con la sociedad *natural* como se disfrutan dichos jardines. El gusto creciente por las ruinas, las montañas, los torrentes y por situaciones que provocaran miedo y melancolía, así como por obras de arte acerca de todas estas cosas sugiere que la vida se había vuelto tan plácida y placentera para los privilegiados de Inglaterra que estos podían incluso hacer volver, como entretenimiento, terrores que antaño la gente había luchado por desterrar. La experiencia personal y el arte informal florecían también en otros lados, especialmente en el auge de la novela.

El jardín ejemplar de esta evolución es Stowe, en Buckingham. Stowe mismo pasó por casi todas las fases del jardín inglés en el siglo XVIII y aparece ahora como una especie de repertorio de jardinería dieciochesca, desde sus templos, grutas, ermita y puentes hasta su lago y sus vistas. Tuvo algunas de las más antiguas *chinoiseries* y edificios neogóticos en Inglaterra. Su propietario, el vizconde de Cobham, reemplazó el *jardín-salón* formal terminado en 1680 por un jardín formal más grande que fue

esbozando y retocando conforme avanzaba el nuevo siglo. Primeros los Campos Elíseos, con sus templos de la Gloria Británica y de la Virtud Antigua y Moderna, mencionados en el capítulo anterior, fueron transformados en algo distinto con líneas más suaves y ondulantes, y finalmente también el resto del jardín. Los paseos rectos se volvieron serpentinos y sus caminantes ya no paseaban, sino que deambulaban. Christopher Hussey describe Stowe, el centro neurálgico de los *whigs*, como una traducción de la política en arquitectura de jardín, disolviendo el diseño formal del paisaje «en una armonía con el humanismo de la época, su fe en la libertad disciplinada, su respeto por las cualidades naturales, su creencia en la individualidad, sea esta hombre o árbol, y su odio por las tiranías, sean estas en la palestra política o en las plantaciones». La mayoría de los grandes arquitectos del paisaje trabajaron para Cobham y muchos de los grandes poetas y escritores fueron sus huéspedes. Y los jardines se expandieron continuamente, añadiendo decenas de acres cada vez. «En treinta años —resume uno de los historiadores del jardín—, su gusto se movió de la preocupación por los arreglos regulares de las extensiones de césped, con estatuas y caminos rectos […] a un ensayo de pintura paisajística tridimensional, la creación de un paisaje ideal».

Celebrado en muchos poemas, obras pictóricas y diarios, Stowe ocupó un lugar central en el fomento cultural de la época como tema y como retiro. «Oh guíame hacia los anchos caminos / El majestuoso paraíso de Stowe […] Mientras voy por el paseo encantado / Lo natural regulado», escribió James Thomson, huésped durante largas estancias de 1734 y 1735, en la estación «Otoño» de su poema *Las estaciones.* Con sus versos libres y las descripciones del año cambiante y los dramas menores del paisaje, este poema de enorme éxito hizo probablemente más que cualquier otra obra literaria para inculcar el gusto por el paisaje; en el siglo XIX, J. M. W. Turner estaba aún añadiendo grandes fragmentos de ese poema a sus cuadros. Pope también escribió muchísimo sobre las glorias de Stowe, tanto

que en una carta describió un día típico en Stowe en los años treinta del siglo XVIII: «Cada cual toma un camino diferente y deambula a su antojo hasta encontrarnos a mediodía». Walpole visitó al heredero de Cobham en Stowe en 1770. Tras el desayuno, el grupo pasó el día caminando por los jardines «o dando vueltas por él en carruajes, hasta que llegó la hora de vestirse» para cenar. Sin fronteras claras a pesar del *ha-ha* que lo separaba de la campiña, ya era tan grande que costaba un día entero recorrerlo a pie.

Ese año, el arquitecto gótico Sanderson Miller caminó por allí con otras personas, entre quienes se encontraba Lancelot *Capability* Brown, el arquitecto del paisaje que completaría la revolución del diseño de jardines con sus extensiones llanas de agua, pasto y árboles. En Stowe, Brown creó el Valle Griego, la parte del jardín de mayor extensión y llaneza (aunque parezca completamente natural, ese valle fue excavado a mano por muchos trabajadores, cuyas opiniones sobre jardines paisajísticos no han sobrevivido). El jardín browniano, habiendo desterrado la escultura y la arquitectura, ya no conmemoraba la historia y la política humanas. La naturaleza ya no era un mero escenario, sino el tema principal. Y quienes caminaban por un jardín así ya no eran llevados hacia reflexiones prefabricadas sobre la virtud o Virgilio, sino que esos caminantes que seguían los senderos sinuosos eran libres para pensar sus propios pensamientos (pensamientos que debían girar sobre la naturaleza o, más bien, la Naturaleza, como muestran innumerables textos). De ser un espacio autoritario, público y esencialmente arquitectónico, el jardín se volvió un bosque personal y solitario.

No todo el mundo estaba listo para aceptar el jardín paisajístico a la manera de Brown. *Sir* Joshua Reynolds, presidente de la Royal Academy, escribió: «La jardinería, considerando la jardinería un arte o dudando del derecho a dicha apelación, es una desviación de la naturaleza, porque si el gusto verdadero consistiera, como muchos sostienen, en desterrar toda apariencia de arte o cualquier traza de huellas humanas, ya no sería un

jardín». Reynolds no estaba tan equivocado. El jardín, en el proceso de volverse más y más indistinguible del paisaje que había a su alrededor, se había vuelto innecesario —Walpole dijo del arquitecto del paisaje William Kent que este había «saltado por sobre la cerca y había visto que toda la naturaleza era un jardín»—. Si un jardín no era más que un lugar visualmente placentero por donde caminar, más que construirlos, los jardines podían ser encontrados y la tradición de pasear por el jardín se podría expandir hasta volverse una excursión turística. En lugar de mirar el trabajo del hombre, el paseante en búsqueda de bellos lugares podía admirar los trabajos de la naturaleza, y contemplar la naturaleza como una obra de arte completaba esta crucial revolución. En los términos de Shaftesbury, los jardines principescos finalmente habían abierto camino a la naturaleza: el mundo no humano se había vuelto un tema apto para la contemplación estética.

El jardín aristocrático había aparecido como una parte más del castillo fortificado y sus fronteras se habían ido disolviendo lentamente: la disolución del jardín en el mundo refleja cuánto más segura se había vuelto Inglaterra (y, en un grado menor, buena parte de Europa Occidental, donde la moda del jardín inglés prendió muy rápido). Desde más o menos 1770, Inglaterra había sufrido una *revolución del transporte* por la mejora de caminos, la reducción de los precios y la disminución de asaltos. La naturaleza misma del viaje cambió. Antes de mediados del siglo XVIII, los relatos de viaje tienen poco que decir sobre el terreno entre los hitos religiosos o culturales. Después, surgiría una forma enteramente nueva de viaje. En la peregrinación y el viaje con una finalidad práctica, el espacio entre el hogar y el destino había sido una molestia o una dura experiencia. Cuando ese espacio se volvió una secuencia de bellas vistas, el viaje se volvió un fin en sí mismo, una expansión del paseo por el jardín, es decir, las experiencias a lo largo del camino podían reemplazar al destino como propósito del viaje. Y si el entero paisaje era el destino, el momento de

partir podía ser contemplado como jardín o como obra pictórica. Desde hacía tiempo el caminar había sido considerado un placer, después a dicho placer de pasear se unió el viajar y pronto el viajar a pie sería la parte más placentera del viaje en búsqueda de bellos paisajes, de manera que su lentitud misma terminaría siendo considerada virtud. Ya estaba cerca el momento en que un poeta pobre y su hermana viajaran por la campiña nevada por el placer de caminar y contemplar.

Más tarde, Wordsworth escribió una guía para el Distrito de los Lagos, en cuyas páginas resumía la historia trazada hasta aquí. «En los últimos sesenta años —escribió en 1810—, una práctica, la jardinería ornamental, se estaba volviendo prevalente en Inglaterra. Unida a una admiración por este arte y, en algunos casos en oposición a él, se generó un disfrute por partes selectas de los paisajes naturales y los viajeros, en vez de limitar sus observaciones a los pueblos, las industrias o las minas, comenzaron (algo hasta entonces inaudito) a deambular por la isla en busca de lugares aislados, distinguidos […] por la sublimidad o la belleza de las formas de la Naturaleza que podían admirar en ellos».

III. Inventando el turismo de hermosas vistas

El desafortunado viajero alemán Carl Moritz, que se sintió rechazado en varios lugares de su viaje a pie, se encontró con una gran cantidad de caminantes, aunque ni él ni sus lectores modernos le dieron mucha importancia a semejante abundancia. Apenas advierte toda la gente que vio caminar desde Greenwich a Londres, pero sí dice del St. James’s Park en Londres que lo que «compensa bastante la mediocridad de este parque es el impresionante número de gente que, cuando hace buen tiempo, se acerca al caer la tarde hasta aquí; nuestros más elegantes paseos jamás están tan llenos mediado el verano. El placer exquisito de mezclarse libremente con tamaña concurrencia, la mayoría bien vestida y hermosa, lo he experimentado este atardecer por vez primera». Moritz, de hecho, sugiere

que el caminar es un pasatiempo más refinado o un pasatiempo refinado más público en Inglaterra que en Alemania, si bien viajar a pie no lo sea (también revela aquí que es un esnob, acaso la razón por la que le ofende tanto la consideración plebeya del andar a pie). Durante su estancia en Londres, también visitó los jardines de Ranelagh y Vauxhall. Parientes de la feria campestre y del moderno parque de atracciones, estos sitios populares ofrecían música, espectáculos, paseos y refrescos en un ambiente propio de un jardín, y tanto la aristocracia como la burguesía acudían en gran número a ellos para su distracción vespertina. Como los paseantes modernos por las plazas y los parques de Latinoamérica o como en cualquier carnaval o paseo hoy en día, allí acudían tanto para admirar las hermosas vistas como para mirarse unos a otros, y el paseo solía animarse con orquestas, pantomimas, refrescos y otras diversiones. El paseo social era otro aspecto de la floreciente cultura del caminar, cuyos momentos más solitarios se desarrollaban en el jardín o en el parque privado. «El pueblo de Londres disfruta tanto del caminar como nuestros amigos de Pekín del montar —escribió Oliver Goldsmith como si fuera un visitante chino describiendo Vauxhall—. Uno de los entretenimientos principales de los ciudadanos aquí en verano es irse antes de que caiga la noche a algún jardín bastante cerca del pueblo, donde caminan, exhiben sus mejores trajes y sus mejores caras y escuchan algún concierto especial para la ocasión».

Otro momento importante del viaje de Moritz fue su visita a la famosa caverna del distrito de las Cumbres, en Derbyshire, al norte de Inglaterra, cerca del Distrito de los Lagos. Que hubiera guías que cobraran por mostrar las maravillas del lugar ya era muy significativo. El turismo en búsqueda de bellos lugares comenzaba a aparecer en el distrito de las Cumbres, el Distrito de los Lagos, Gales y Escocia. Y así el desarrollo del jardín paisajístico inglés estuvo rodeado por un frenesí de poemas descriptivos y epístolas, el crecimiento del turismo se vio animado por la información que aparecía en las guías turísticas. Como las guías turísticas modernas y los

relatos de viajes, esas primeras guías cuentan qué se debe ver y dónde se encuentra. Algunas —especialmente, las obras del clérigo William Gilpin— también aconsejan *cómo* mirar. El gusto por el paisaje era un signo de refinamiento y quienes deseaban ser refinados se instruían para ser grandes conocedores del tema. Sospecho que los contemporáneos que hicieron de Gilpin un escritor tan influyente lo consultaron del mismo modo que generaciones posteriores consultaban guías sobre qué tenedor se debía usar o cómo agradecer la invitación a una anfitriona, porque Gilpin escribió cuando la burguesía empezaba a adquirir el, hasta ese entonces, aristocrático gusto por el paisaje. Un jardín paisajístico era un lujo que solo unos pocos podían crear o usar, pero el paisaje inalterado estaba disponible prácticamente para cualquiera y cada vez más miembros de la burguesía pudieron viajar para disfrutarlo, ya que los caminos iban ganando tanto en seguridad como en lisura y el transporte se iba abaratando. El gusto por el paisaje debía ser aprendido y Gilpin fue el guía de mucha gente.

«Ella tendría cada libro que le enseñara a admirar un árbol viejo y retorcido», escribe Edward sobre la romántica Marianne en *Sentido y sensibilidad* de Jane Austen. El crítico John Barrell escribe que «de alguna manera, en la Inglaterra de finales del siglo XVIII, la simple contemplación del paisaje, aparte de su expresión en la pintura, la escritura o lo que fuera, fue considerada una ocupación casi tan importante para la gente cultivada como la práctica misma de un arte. Demostrar el gusto correcto por el paisaje era un logro social casi tan valorado como cantar bien o componer una carta correcta. Las heroínas de varias novelas de fines del siglo XVIII demuestran este gusto con un virtuosismo casi pretencioso y algunos novelistas no solo se sirven del hecho de tener o no gusto por el paisaje, sino también de las variaciones personales con respecto al gusto general para señalar legítimamente las diferencias de carácter». Marianne Dashwood afirma su romanticismo en su gusto por los árboles retorcidos, pero se disculpa por unirse así ella al gusto que por entonces estaba muy de

moda: «Es muy cierto […] que la admiración por las vistas de un paisaje se ha vuelto mera palabrería. Todo el mundo finge sentir y trata de describir con el gusto y la elegancia de aquel que primero definió qué era la belleza pintoresca». Ella también está hablando de Gilpin, responsable de que se popularizara la palabra *pintoresco*, que originalmente se aplicaba a cualquier paisaje que semejase o pudiese ser percibido como una obra pictórica y terminó aplicándose a paisajes salvajes, ásperos, complejos e intrincados.

Sí, Gilpin había enseñado a la gente a mirar el paisaje como obras pictóricas. Hoy en día, sus libros dan una impresión de lo excitante que era el nuevo pasatiempo de mirar el paisaje y de cuánta ayuda se requería para ello. Gilpin les dice a sus lectores qué mirar y cómo enmarcarlo en la imaginación. De Escocia, por ejemplo, declara: «Si no fuera por esta carencia general de objetos, especialmente de madera, en las vistas escocesas, no tengo dudas de que rivalizarían con las vistas de Italia. Los bocetos son perfectos, solo faltan los detalles», dando así acogida a las tierras escocesas en sus guías mediante su comparación con el arte y los ya consagrados paisajes de Italia. Gilpin escribió guías sobre muchas regiones de Inglaterra, especialmente sobre el Distrito de los Lagos, así como Gales y Escocia, enumerando los lugares que se debían visitar. Otros siguieron a Gilpin. Richard Payne Knight escribió, en su nefasto pero influyente *Landscape: A Didactic Poem in Three Books* (Paisaje: Un poema didáctico en tres libros), de 1794: «Déjanos aprender, en escenas reales, a trazar / los verdaderos ingredientes de la gracia del pintor».

Al igual que el gusto por el paisaje, el énfasis en lo pictórico y la existencia del turismo resultan normales para los lectores actuales, si bien fueron inventos del siglo XVIII. El poeta Thomas Gray recorrió y escribió sobre el Distrito de los Lagos en 1769, dos años después de que el primer turista fuera expresamente a admirar las vistas y escribir sobre ellas. A finales de siglo, Los Lagos ya era un destino turístico —y continúa siéndolo

hoy en día— gracias a Gilpin, Wordsworth y… Napoleón: la agitación política que se vivía como consecuencia de la Revolución francesa y las guerras napoleónicas hizo que viajeros ingleses que otrora se hubieran ido al extranjero comenzaran a viajar por su propia isla. Los turistas viajaban en carruaje, más tarde en tren (y, finalmente, en automóvil y en avión). Leían sus guías turísticas. Miraban sus paisajes. Compraban *souvenirs*. Y, cuando llegaban a su destino, caminaban. Originalmente, el caminar debió de ser algo secundario, parte del proceso de moverse para hallar las mejores vistas, pero ya con el cambio de siglo el caminar empezó a formar parte de algunas aventuras turísticas y aparecieron las visitas guiadas a pie y el montañismo.

IV. Barro en sus enaguas

Aunque Jane Austen, como todo el mundo sabe, no aborde las guerras napoleónicas en sus novelas, sí abordó explícitamente otros tópicos. En *La abadía de Northanger*, por sus emociones macabras e insólitas, se burla del gusto por la novela gótica y, en *Sentido y sensibilidad*, se muestra casi igual de sarcástica sobre las ideas románticas de Marianne Dashwood acerca del amor y el paisaje. Con los años, la autora debió de aceptar más el culto al paisaje y, en su tercera novela, *Mansfield Park*, equipara más de una vez la sensibilidad de la heroína hacia la belleza natural con sus virtudes morales. Sus novelas, especialmente *Orgullo y prejuicio*, protagonizadas por refinadas mujeres jóvenes en entornos rurales, dan cuenta de los usos del caminar a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Un recorrido por los paseos de Elizabeth Bennet cerrará nuestra indagación de las circunstancias en las que William y Dorothy Wordsworth partieron hacia Grasmere en diciembre de 1799 (y aquí se debe subrayar que, aunque *Orgullo y prejuicio* fue publicada en 1813, su primera versión es de 1799). Austen era una de sus pares y nos deja atisbar el mundo formal que dejaron atrás caminando.

Hay paseos por todas las páginas de *Orgullo y prejuicio.* La heroína camina cada vez que tiene ocasión allá donde se encuentre, en cada

momento, y muchos de los encuentros y conversaciones cruciales de la novela tienen lugar cuando dos personajes caminan juntos. El papel que juegan los paseos refleja cuán importante era el caminar en el entramado social de la vida diaria de gentes tan refinadas como los personajes de Austen. En Inglaterra, durante todo el siglo XVIII y principios del siglo XIX, caminar era una actividad particularmente femenina: «Eran mujeres de campo y, por supuesto, disfrutaban de la diversión de la mujer de campo: caminar», escribió Dorothy Wordsworth en una carta en 1792. Las mujeres solían caminar. En los textos escritos por hombres hallamos bastantes comentarios acerca del diseño o la contemplación de jardines, pero es en las cartas y en las novelas escritas por mujeres donde encontramos personajes que caminan, quizás porque en esas obras ellas abordan la vida diaria en mayor detalle o quizás porque las mujeres inglesas o, más bien, las damas inglesas, no podían dedicarse a muchas otras actividades. Entre las actividades sociales dignas de ella, Elizabeth Bennet, la heroína de *Orgullo y prejuicio*, lee muchísimo, escribe cartas, cose un poco, toca pasablemente el piano y camina.

Poco después del comienzo de la novela, Jane Bennet coge un resfriado al cabalgar hacia Netherfields, la casa de su pretendiente, el señor Bingley, y su hermana Elizabeth camina hacia allí para ir a cuidarla. Ir a pie se debe en parte a la necesidad, pues, por una parte, Elizabeth «no cabalga» y, por otra, ya solo cuenta con un caballo para tirar un carruaje en lugar de dos, pero el ímpetu audaz que la vuelve tan encantadora como heroína también la vuelve una ávida caminante —«No deseo evitar la caminata. La distancia no importa cuando una tiene un motivo, son solo cuatro kilómetros»— y la caminata es la primera demostración de su carácter poco convencional. Aunque no vaya tan lejos como Dorothy Wordsworth cuando es reprendida por su tía, Elizabeth también camina más allá de los límites de lo apropiado para una mujer de su clase y los habitantes de la casa del señor Bingley dan buena cuenta de ello. La transgresión no solo se debe a haber caminado sola

por el mundo, sino a haber vuelto el idilio del paseo refinado en algo utilitario. «Que hubiera caminado cuatro kilómetros, a hora tan temprana, con tan mal tiempo y sola era difícil de creer para las hermanas del señor Bingley, la señora Hurst y Caroline Bingley, y Elizabeth estaba convencida de que la despreciaban por ello». Cuando, al cuidar a su hermana gravemente enferma, ya no puede escucharlas, estas continúan hablando de ella y critican el barro en sus enaguas y su «abominable especie de independencia presuntuosa, una indiferencia de gente rural hacia el decoro». El señor Bingley, por su parte, comenta que aquella excursión tan poco ortodoxa «demuestra un afecto por su hermana que resulta muy agradable» y el señor Darcy advierte que esa caminata ha «iluminado» los ojos de la joven.

Poco después, con Jane y Elizabeth abandonadas a su suerte en esa casa tan mundana, sus habitantes demuestran la manera correcta de caminar, siempre dentro de los límites tanto del jardín como de la sociedad. La señorita Bingley todavía despotrica contra Elizabeth ante el señor Darcy cuando «en ese momento se encuentran con otras paseantes, la señora Hurst y la misma Elizabeth». La señora Hurst toma el brazo libre del señor Darcy y deja a Elizabeth caminando sola. «El señor Darcy advirtió aquel gesto grosero y dijo inmediatamente: “Este paseo no es lo suficientemente ancho para que quepa todo el grupo. Mejor vayamos por la avenida”. Pero Elizabeth, que no tenía la menor intención de quedarse con ellos, respondió riendo: “No, no, quédense donde están. Forman un grupo encantador y les favorece de una manera bastante curiosa. Una cuarta persona echaría a perder esta escena tan pintoresca. Adiós”».

Han castigado su caminata campo a través por exceder todos los límites del decoro; ella se burla de la corrección de su jardín insinuando que ellos mismos se han vuelto parte de la colección de objetos estéticos del jardín, objetos eque ella puede contemplar tan impersonalmente como los árboles y el agua. Esa tarde, la señorita Bingley pasea por los estrechos límites de la

sala de estar, donde todos salvo Jane se han reunido. «Su figura era elegante y caminaba bien», dice Austen. La agudeza de la gente ociosa sobre las conductas de los otros se extendía a la crítica del movimiento y la postura y los andares de una persona eran considerados parte importante de su apariencia. Cuando ella invita a Elizabeth a acompañarla, el señor Darcy comenta que las mujeres caminan para hablar de sus cosas o por ser «conscientes de que sus figuras se ven más favorecidas al caminar». Caminar puede ser una exhibición, una retirada o ambas.

Esta y otras novelas de la época sugieren que caminar ofrecía el aislamiento necesario para que dos personas mantuvieran una conversación crucial. La etiqueta de la época requería que residentes e invitados de una casa de campo pasaran el día juntos en los salones principales, de manera que el paseo por el jardín daba un respiro y uno podía liberarse un rato del grupo, ya fuera en soledad o en *tête-à-têtes* (en un giro de esta costumbre, figuras políticas modernas han mantenido conversaciones cruciales al pasear para evitar escuchas). En cuanto Jane se recupera, Elizabeth y ella chismorrean mientras caminan entre los arbustos de su jardín. Sí, *Orgullo y prejuicio* es también un inventario de los distintos paisajes por los que la gente solía caminar. Hacia el final del libro, se alude a otros aspectos de los jardines de los Bennet cuando aparece *lady* Catherine para arengar a Elizabeth respecto de sus intenciones hacia el señor Darcy: «“Señorita Bennet, creo haber notado un bello paraje silvestre a un lado de vuestro jardín. Me alegraría mucho dar una vuelta por él, si usted me honrara con su compañía” —señala disimuladamente, buscando privacidad para conversar —. “Anda, querida —dice su madre—, muéstrale a su señoría los distintos paseos. Creo que le encantará la ermita”». Ello nos señala que se trata de un jardín de mediados del siglo XVIII, de un tamaño considerable, con al menos un adorno arquitectónico en él.

Qué contenía exactamente el parque de *lady* Catherine nunca lo sabremos, solo que durante su estancia el paseo favorito de Elizabeth «era a

lo largo del bosquecillo abierto que bordeaba ese lado del parque por donde había un agradable sendero cubierto que solo ella valoraba y donde se sentía fuera del alcance de la curiosidad de *lady* Catherine»; aunque no fuera del alcance del señor Darcy: «Más de una vez en sus paseos por el parque, se encontró Elizabeth inesperadamente con el señor Darcy. Ella percibía toda la perversidad de estos contratiempos». A pesar de todavía querer evitar al señor Darcy, Elizabeth le cuenta que ese es su «lugar favorito». Él, por supuesto, está enamorado de ella y muchas veces la sigue por el parque para conversar con ella en privado: «Le llamó la atención que en el curso de su tercer reencuentro él hiciese extrañas preguntas inconexas sobre el placer de encontrarse en Hunsford, sobre su pasión por los paseos solitarios…». Para la autora y sus lectores, también para el señor Darcy, esos paseos solitarios reflejan la independencia que lleva a la heroína literalmente fuera de la esfera social de las casas y sus habitantes hacia el mundo más grande y solitario donde ella se siente libre de pensamiento: el caminar expresa tanto la libertad física como la libertad mental del caminante. Si bien Austen no describe tanto el escenario en esta novela como en *Mansfield Park*, la sensibilidad de Elizabeth hacia el paisaje es otro de los aspectos que reflejan su refinada inteligencia. No es el señor Darcy, sino Pemberley, la finca de su propiedad, lo que comienza a hacerla cambiar de opinión sobre él, y caminar por su parque va ganando en intimidad. Ella «no había visto hasta entonces un lugar por el cual la naturaleza hubiese hecho más, o donde la belleza natural hubiese sido tan poco contrarrestada por el mal gusto. […] ¡En ese momento sintió que ser la señora de Pemberley tendría su aquel!». Sin duda alguna aventajada alumna de las enseñanzas de Gilpin, Elizabeth examina las vistas que se abren desde cada una de las ventanas de la casa y, en cuanto sale para caminar hacia el río, el dueño de la casa hace su aparición. Su tío «expresó su deseo de dar la vuelta completa al parque, pero temía que aquello fuera más que un mero paseo. Con una sonrisa triunfante, les fue informando que

eran alrededor de diez millas». Como la inclinación de Elizabeth por los paseos solitarios, la posesión del señor Darcy de un magnífico paisaje naturalista, sin duda alguna del estilo moderno de Capability Brown, es un signo de carácter. Cuando inesperadamente se encuentran en este paisaje, se inicia una relación más amable e intencional, mientras «seguían el circuito acostumbrado; que los llevó nuevamente, después de un rato, a un descenso entre bosques colgantes, hasta la orilla del agua, en una de sus partes más estrechas. La cruzaron por un sencillo puente que casaba con la totalidad de la escena […] y el valle, reducido allí a una cañada, dejaba espacio solo para el estuario y un estrecho sendero por entre el tosco bosquecillo que lo bordeaba. Elizabeth anhelaba explorar sus meandros».

Ese gusto compartido por el entorno termina siendo terreno común donde resolver sus diferencias. Sus tíos reúnen al héroe y la heroína de la novela para admirar las glorias de Pemberley porque le han ofrecido llevarla al Distrito de los Lagos (a lo que Elizabeth «responde entusiasmada: "¡Qué delicia! ¡Qué felicidad! Me regaláis frescura y vitalidad. Adiós a la desilusión y al rencor. ¿Qué son los hombres comparados con las rocas y las montañas?"»). Aunque Miss Bingley desprecia a sus tíos por dedicarse al comercio y residir en una parte de Londres pasada de moda, ellos demuestran *su propio* refinamiento al elegir esa forma bastante innovadora de turismo. El viaje se acorta y visitan Derbyshire y Pemberley, bastante cerca de la frontera sur de Los Lagos, reuniendo así a todos los más admirablemente conscientes personajes del libro. Austen interrumpe el plano altamente abstracto de su narración, que apenas ofrecía detalles del mundo material, para ofrecernos exuberantes descripciones de Pemberley y, si bien de la región donde está ubicado, señala: «No es un objeto de este trabajo dar una descripción de Derbyshire», entre los principales atractivos que han visitado como turistas sí menciona la magnífica mansión de Chatsworth, las maravillas naturales de Dove Dale, Matlock y el distrito de las Cumbres.

La multiplicidad de usos del caminar es notable en esta novela. Elizabeth camina para escapar de la sociedad y para conversar en privado primero con su hermana y, al final de *Orgullo y prejuicio*, con su pretendiente. Los paisajes que ella disfruta incluyen jardines nuevos y pasados de moda, los paisajes salvajes del norte y la campiña de Kent. Ella camina para hacer ejercicio, como lo hacía la reina Isabel I, y para conversar, como lo hacía Samuel Pepys, y camina por jardines, como lo hacían Walpole y Pope. Camina en bellos parajes como lo hacían Gray y Gilpin e incluso camina para trasladarse, como lo hizo Moritz y lo hicieron los Wordsworth, y como todos ellos recibe la desaprobación de otros. Un par de veces ella simplemente pasea, como lo hacía todo el mundo. A ese repertorio de caminante, se van añadiendo nuevos propósitos, sin abandonar alguno, de modo que el caminar aumenta continuamente en significados y usos. Se ha vuelto un medio de expresión. Para las mujeres asfixiadas por aquellas restricciones sociales, el caminar supone también, tanto social como espacialmente, una mayor libertad, el caminar es la única actividad en cuya práctica las mujeres pueden ejercitar el cuerpo y la imaginación. En un paseo donde logran dejar atrás a casi todos sus compañeros y «ella siguió audazmente caminando con él», Elizabeth y Darcy llegan finalmente a un entendimiento y sus declaraciones y sus muestras de alegría les exigen tanto tiempo que «“Mi querida Lizzy, ¿por dónde habrás estado caminando?” fue la pregunta que Jane le formula a Elizabeth en cuanto entra en su habitación y la pregunta de todos cuando se sienta a la mesa. Solo tenía que responder que habían andado deambulando hasta más allá de su conocimiento». Conciencia y paisaje se han fundido, de modo que Elizabeth ha llegado literalmente «más allá de su conocimiento» a nuevas posibilidades. Es el último servicio que el caminar le presta a la incansable heroína de esta novela.

También se debe destacar que hay muchos momentos en los que caminar aparece como un sustantivo en lugar de un verbo en este libro y en esta

época: «A un paseo corto de distancia de Longbourn vivía una familia»; «Para hacer más llevaderas las mañanas, era necesario dar un paseo hasta Meryton»; «Hicieron un agradable paseo de una media milla por el parque»; «Su paseo favorito […] era a través del bosquecillo abierto», y así. Estos usos de la palabra expresan que el caminar o el paseo es una entidad formal, con claras características, como una canción o una cena, y que al irse de paseo uno no se limita a mover una pierna tras otra, sino que también pasea durante un rato, ni muy largo ni muy corto, sin pretender más que obtener salud y placer en un entorno agradable. El lenguaje implica una atención consciente sobre el refinamiento de los actos cotidianos. La gente siempre había caminado, pero no siempre lo habían investido con estos significados formales que continuarían expandiéndose.

V. Fuera del portón

Los poetas románticos suelen ser retratados como revolucionarios por romper con todo lo anterior. El joven Wordsworth era radical en política, en su estilo poético y en sus temas, pero cargaba con un marcadísimo convencionalismo dieciochesco. Todavía en el vientre de su madre cuando llegó al Distrito de los Lagos, Gray ayudó a continuar popularizando las bellezas de la región y, si bien había nacido a la vera de los acantilados, aquella estética convencional y aquellos recuerdos personales hicieron que regresara allí para vivir los últimos cincuenta años de su vida. De Gales a Escocia y de Escocia a los Alpes, Wordsworth eligió paisajes ya famosos para caminar y para escribir sobre ellos. Wordsworth era, en muchos sentidos, el turista ideal, un turista con un don único para recordar y describir lo que había visto, y su relación con el Distrito de los Lagos es un curioso malabarismo entre la gran cercanía del lugareño y el entusiasmo del turista. Su hermana y él se empapaban intencionadamente de la literatura existente sobre el paisaje y, así formados, contemplaban los paisajes de la misma manera que en su época lo hicieran Marianne Dashwood o Elizabeth

Bennet, y llevaban consigo esa visión en sus excursiones diarias. En 1794, Wordsworth le pidió a su hermano en Londres que le mandara algunos libros y recalcó que no olvidara los volúmenes de Gilpin sobre sus viajes por Escocia y el norte de Inglaterra. Y, en 1800, siete meses después de esa larga caminata por la nieve, Dorothy escribió en su diario: «Por la mañana, leí *El paisaje* de Knight [*Landscape: A Didactic Poem in Three Books*, citado más arriba]. Después de tomar el té, remamos hasta Loughrigg Fell, visitamos los campos atestados de dedalera blanca, recolectamos fresas silvestres y caminamos para ver el Rydale. Nos tendimos un buen rato contemplando el lago: sus orillas oscurecidas bajo el sol abrasador. Los helechos empezaban a amarillear, alguno ya había perdido todo su color. Caminamos cerca de la cabaña de Benson. El lago estaba ahora tranquilo y reflejaba los bellos amarillos y azules y púrpuras y grises del cielo». El pasaje se lee como si ella hubiese recibido una lección de paisaje por la mañana y hubiese puesto en práctica la enseñanza esa misma tarde. Ilustra también el modo más común del caminar de los Wordsworth, no como viajes, sino como salidas diarias por los alrededores, en algunos aspectos, similar al paseo diario por el jardín de aquellas damas y caballeros cuyas tradiciones estaban extendiendo, pero, en otros, radicalmente diferente.

07

Las piernas de William Wordsworth

«Todas las mujeres entendidas en piernas a las que en alguna ocasión oí hablar sobre esa cuestión condenaron de manera tajante sus piernas —escribió Thomas de Quincey sobre William Wordsworth, con esa mezcla de admiración y resentimiento que la mayor parte de la generación posterior de poetas sintió hacia su acechante presencia—. No había deformidad en ellas, pero sus piernas eran más útiles que la media exigida a los seres humanos, porque yo calculo, partiendo de datos fiables, que con esas mismas piernas Wordsworth debe de haber atravesado una distancia de unos trescientos mil kilómetros, una forma de esfuerzo que, para él, reemplazaba el vino, los licores y cualquier otro estimulante a los que se entrega el resto de los hombres; una forma de esfuerzo a la cual él debe una vida de radiante felicidad, y nosotros toda la excelencia de su obra». Si bien muchos otros hombres anteriores y posteriores a él caminaron y muchos otros poetas románticos decidieron salir a caminar, el caminar fue tan importante para la vida y para el arte de Wordsworth que no cabe compararlo con ningún otro caminante anterior ni posterior a él. Wordsworth salió a caminar casi todos los días de su larga vida y para él el caminar era tanto la manera de relacionarse con el mundo como la forma de componer su poesía.

Para entender su caminar, se debe romper tanto con la idea de *la caminata* como un paseo corto por un lugar agradable como con esa otra definición de escritores recientes sobre el caminar romántico como un viaje de larga distancia. Para Wordsworth caminar no era un modo de viajar, sino de ser. A los veintiún años, partió en un viaje a pie de casi tres mil kilómetros y, durante sus últimos cincuenta años de vida, anduvo arriba y abajo por la terraza de su jardín para componer su poesía: ambos tipos de caminar eran importantes para él, como importante fue pasear por las calles de París y Londres, escalar montañas y caminar con su hermana y sus amigos. Todo ese caminar fue a dar a su poesía. Yo podría haber escrito antes sobre el caminar de Wordsworth en las páginas dedicadas a los escritores filosóficos que hicieron del caminar una parte de su proceso de pensamiento o podría haberlo hecho aparecer después, en las páginas dedicadas a las historias del caminar en la ciudad, pero él mismo asoció caminar con naturaleza, poesía, pobreza y vagabundeo de una forma totalmente novedosa y fascinante. Y, por supuesto, el propio Wordsworth valoró lo rural por encima de lo urbano de manera rotunda:

> Alegre de haber caminado junto a la naturaleza
> no habiendo tenido contacto temprano
> con la fealdad de la vida hacinada…

Él también es la figura hacia la cual mira la posteridad para trazar la historia del caminar en el paisaje: Wordsworth se ha vuelto una deidad de los caminos.

Nacido en 1770 en Cockermouth, al norte del terreno escarpado y salvaje del Distrito de los Lagos, al llegar a la vejez, a Wordsworth le gustaba retratarse como un hombre sencillo nacido en una suerte de bucólica república de propietarios de terrenos lacustres y ganado, pero lo cierto es que su padre había sido el apoderado de lord Lowther, un déspota inmensamente rico que poseía buena parte de la región. El futuro poeta aún no había cumplido los ocho años cuando murió su madre, razón por la que

enviaron a Dorothy con unos parientes que vivían lejos de allí y a él a una escuela situada en Hawkshead, en el corazón de Los Lagos. Al morir su padre cinco años después, la vida de los cinco hermanos Wordsworth dependió de la buena voluntad de sus desganados parientes, ya que lord Lowther despojó a los cinco niños de la gran herencia que el padre había cosechado después de haber trabajado para él durante casi veinte años. Pero los años en la excelente escuela de Hawkshead fueron idílicos a pesar o quizás a causa de toda la confusión familiar. Allí William colocó trampas, patinó sobre hielo, escaló acantilados para sacar huevos de los nidos, remó y caminó sin cesar de noche y de día, antes de las clases, cuando él y un amigo recorrían los más de seis kilómetros que separaban la escuela de un lago cercano. O eso se lee en *El preludio*, su gran poema autobiográfico de varios miles de versos, cuya difícil cronología y cuyas omisiones de hecho no malogran la espectacularidad de la descripción de la vida temprana del poeta. Llamado por su familia «El poema para Coleridge», pues es a quien va dirigido, su subtítulo, «El crecimiento de la mente de un poeta», no solo subraya que se trata de una peculiar autobiografía, sino que también señala que ese poema estaba pensado como preludio a un poema filosófico monumental titulado *El recluso*, del cual el autor solo completó *El preludio* y *La excursión*.

El preludio se lee casi como una larga caminata que quizá sufra alguna interrupción pero no para nunca del todo y la imagen recurrente del caminante da continuidad en medio de todos sus desvíos y digresiones. Uno puede ver a Wordsworth como Cristiano en *El progreso del peregrino* de John Bunyan o como Dante en *La divina comedia*, una pequeña figura recorriendo el mundo entero a pie, si bien Wordsworth recorre un mundo de lagos, danzas, sueños, libros, amistades y muchísimos lugares. El poema es también una especie de atlas del modo de crear de un poeta, pues muestra el papel que juega tal ciudad o tal montaña, los lugares siempre más destacados que las personas. Con el mismo estilo respetuoso pero malicioso

de los comentarios de De Quincey sobre las piernas de Wordsworth, el ensayista William Hazlitt bromeó en una ocasión: «No ve nada más que a sí mismo y el universo». En la historia de la literatura inglesa, el ascenso de la novela se suele vincular al aumento de la conciencia y el interés en la vida personal, una vida personal entendida como los pensamientos íntimos, las emociones y las relaciones entre personas. Wordsworth fue mucho más lejos que las novelas de su tiempo en trazar sus propios pensamientos, sus propias emociones, sus propios recuerdos y sus propias relaciones con lugares, pero la suya parece una vida curiosamente impersonal, ya que se muestra reservado con respecto a sus relaciones personales, razón que explica la broma de Hazlitt.

Su pasión por caminar y por el paisaje parece haberse originado en la infancia, o quizá el poeta rescatara esa curiosidad que sintiera de niño y la refinara como arte ya en su madurez, pero su pasión es demasiado temprana y va muy lejos como para deberse simplemente al gusto de la época por admirar y describir paisajes. En el cuarto de los trece libros de *El preludio*, se describe a sí mismo en su adolescencia caminando hacia casa de vuelta de un baile celebrado una noche en algún lugar de Los Lagos, testigo del amanecer «más glorioso que jamás había contemplado». A primerísima hora de esa mañana, mientras «el mar reía a la distancia, todas / las sólidas montañas tan brillantes como nubes», se comprometió con su vocación de poeta —«No hice votos pero votos / fueron hechos para mí»— y se volvió un «espíritu entregado. Seguí caminando / en una santidad que todavía permanece». A los veinte años, después de haber fracasado quizá intencionadamente por lo sistemático de sus fiascos en campos alejados de la poesía, decide vagabundear y meditar para prepararse para realizar su vocación.

> Fuere la guía que escoja
> nada mejor que una nube errante,
> no perderé mi camino,

afirma en las líneas iniciales de su inmenso poema terminado por primera vez en 1805, repetidamente revisado a lo largo de su vida y publicado solamente tras su muerte en 1850.

El punto de inflexión, tanto en su vida como en *El preludio*, es su increíble caminata de 1790 junto a su compañero de estudios Robert Jones cruzando Francia con destino a los Alpes, cuando debieron haber estado estudiando para superar los exámenes de la Universidad de Cambridge. Kenneth Johnston, el más reciente biógrafo de Wordsworth, afirma de manera teatral: «Con este acto de desobediencia su carrera de poeta romántico se puede dar por iniciada». El viaje tiene sus aspectos pícaros y rebeldes —vagar, ir más allá de los límites, escapar—, pero ese viaje era tanto una escapada como una búsqueda de otra identidad. Para completar su formación, todos los caballeros ingleses de la época dedicaban un año a recorrer Europa: solían hacer el *Grand Tour* en carruaje y se encontraban con gente de su propia clase y admiraban las obras de arte y los monumentos de Francia e Italia. Aquellos grandes entendidos en jardines y paisajes, Horace Walpole y Thomas Gray, también hicieron su *Grand Tour* en 1739 y ambos describieron emocionados los Alpes en su ruta hacia Italia. Ir a pie y hacer de Suiza en lugar de Italia el destino del viaje suponía un cambio radical de prioridades, lejos del arte y la aristocracia, hacia la naturaleza y la democracia. Ir en 1790 significaba unirse a la marea de radicales que convergía en París para respirar la emoción de los primeros días de la Revolución francesa, antes de que la sangre empezara a correr. Los Alpes mismos, objetos centrales del culto de lo sublime en el paisaje, ya formaban parte de los atractivos de Suiza, como también atraían el gobierno republicano de Suiza y los vínculos del país con Rousseau. Su destino final antes de regresar en barca por el Rin fue la isla de Saint-Pierre, sobre la cual escribió Rousseau en *Confesiones* y *Ensoñaciones del paseante solitario* como si fuera una versión del paraíso natural. Rousseau

es un claro precursor de Wordsworth, que caminó como un medio a la vez que como un fin para componer y para ser.

El 13 de julio llegaron a Calais y despertaron al día siguiente con las alegres celebraciones del primer aniversario de la toma de la Bastilla, cuando Francia estaba «parada sobre horas doradas / la naturaleza humana renacida». Atravesaron

> aldeas, pueblos,
> ornados con reliquias de aquel festival,
> flores derrochadas en arcos triunfales, guirnaldas […]
> A la intemperie bajo el lucero vimos
> danzas de libertad y, en horas tardías
> y oscuras, danzas al aire libre.

Wordsworth y Jones habían trazado su viaje con cuidado, pero tuvieron que caminar más de cuarenta kilómetros diarios para lograr cumplir sus ambiciosos planes:

> Una marcha era a paso militar
> y la tierra cambió sus imágenes y forma
> ante nosotros veloz como las nubes en el cielo.
> Día tras día, temprano en pie y tarde en cama,
> de valle en valle, de cerro en cerro fuimos,
> de provincia en provincia atravesamos,
> cazadores en una partida de catorce semanas.

Sintieron una gran decepción al enterarse de haber cruzado los Alpes sin advertirlo siquiera, tan fuertes eran aquellos dos jóvenes. Ya sobre el último paso de montaña y creyendo que aún debían ascender mucho más, habían atajado por un sendero cerro arriba y, subiendo estaban los dos, cuando un campesino los orientó y los mandó derecho a finalizar su descenso a Italia, donde dieron una vuelta rápida al lago Como antes de regresar a Suiza. Wordsworth interrumpe su narrativa en el lago Como, pero *El preludio*

cuenta su regreso a Francia en 1791, donde su postura política continuó desarrollándose.

Es totalmente wordsworthiano que el poeta tratara de comprender la Revolución francesa caminando por las calles de París y visitando «cada lugar de fama vieja y reciente» desde el «polvo de la Bastilla» a los Campos de Marte y Montmartre. Entre los británicos con los que pudo coincidir destacan el coronel John Oswald y Walking Stewart, dos ejemplos de un nuevo tipo de caminante. Johnston escribe: «Oswald había viajado a la India, se había vuelto vegetariano y místico de la naturaleza, había caminado de vuelta a Europa por tierra y había abrazado la Revolución francesa con la decisión manifiesta de llevarla con él a Inglaterra». Más tarde aparecería bajo su propio apellido en el drama en verso temprano de Wordsworth *The Borderers.* Stewart era un personaje similar cuyo apodo conmemoraba sus notables caminatas —él también había caminado de vuelta desde la India y también por toda Europa y América del Norte—, pero cuyos libros eran diatribas sobre otros temas. De Quincey escribió de Walking Stewart: «No hay región permeable a los pies humanos, excepto, creo, China y Japón, que no haya sido visitada por el señor Stewart en este su estilo filosófico, un estilo que obliga al hombre a moverse lentamente por un país y a mezclarse continuamente con los nativos de dicho país». Un tercer excéntrico, John Thelwall (mencionado en el capítulo 2), sugiere algo así como un patrón: autodidactas que llevaron la trinidad de la política radical, el amor por la naturaleza y el caminar a pie a sus extremos. Thelwall mantuvo una relación muy cercana con Wordsworth y Coleridge los primeros años de la década de 1790 y, mediada, después de casi haber escapado de la horca por su postura política, buscó refugio entre ellos. Wordsworth poseía una copia de la obra de Thelwall titulada *La Peripatética*, entre cuyas digresiones sobre filosofía da cuenta de las condiciones laborales y la forma de vida de los trabajadores arrastrados por los comienzos de la Revolución Industrial. Estos personajes sugieren que

atravesar cualquier distancia a pie era el acto político de un radical en Inglaterra, expresivo de su inconformismo y de su voluntad de identificarse y ser identificado con el pobre. El mismo Wordsworth escribió en una carta de 1795: «He pensado explorar el país hacia el oeste en el curso del próximo verano, pero de una manera evangélicamente humilde, es decir, *à pied*», y en *El preludio* escribió: «Como un campesino voy siguiendo mi camino».

Caminar de esta manera evocó la compleja ecuación de la virtud de Rousseau, con sencillez, con infancia y con naturaleza. A comienzos del siglo XVIII, los aristócratas ingleses habían asociado la naturaleza con la razón y el orden social de su época, sugiriendo así que las cosas eran como debían ser, pero la naturaleza era una diosa peligrosa de entronizar. Al final de ese siglo, Rousseau y el romanticismo, al igualar naturaleza, sentimiento y democracia, presentaban el orden social como algo artificial y entendían la revuelta contra los privilegios de clase como algo «completamente natural». En su historia de las ideas dieciochescas sobre la naturaleza, Basil Willey comenta: «A lo largo de esos tiempos turbulentos, la "Naturaleza" fue siempre el concepto dominante», pero su significado era múltiple. «La Revolución fue hecha en nombre de la Naturaleza, Burke la atacó en nombre de la Naturaleza y, en *eodem nomine* [su mismo nombre], Tom Paine, Mary Wollstonecraft y [el filósofo radical William] Godwin contestaron a Burke». Caminar por los graciosos y costosos límites del jardín era asociar el caminar y la naturaleza con las clases ociosas y el orden establecido que aseguraba ese ocio. Caminar por el mundo era asociar el caminar con una naturaleza alineada con los pobres y con el radicalismo que fuera a defender sus derechos e intereses. Y, si la sociedad deforma la naturaleza, los niños y los analfabetos eran, en una vuelta radical, los más puros y los mejores. Wordsworth, perfecta esponja de su época, absorbe estos valores y los vierte en su extraordinaria poesía de la infancia —la suya propia y las infancias de sus muchos personajes de

ficción— y de la pobreza. Retoma la tarea de Rousseau y la mejora, pero en lugar de argumentarla, Wordsworth retrata la relación entre infancia, naturaleza y democracia. Aunque solamente las dos primeras de esta trinidad son recordadas por los adoradores de esta deidad de los caminos, la tercera es central al menos para su obra temprana. «Sabrás quizás que soy de aquella odiosa clase de hombres que llaman demócratas —le escribió a un amigo en 1794, continuando con una confianza que terminaría siendo injustificable— y en esa clase continuaré para siempre».

En algún lugar de aquellos caminos, entre aquellas gentes y aquellas preguntas, Wordsworth se encontró con su estilo. Su poesía temprana es idealista, difusa y aparece salpicada de imágenes convencionales, al modo de *Las estaciones* de Thomson, pero su ardor revolucionario y su empática identificación con los pobres lo salvaron de ser un poeta menor del paisaje (durante la misma década de 1790, la escritura de Dorothy atraviesa una transformación similar, desde la oscuridad aforística de un doctor Johnson o una Jane Austen a algo vívidamente descriptivo y con los pies en la tierra). Tanto los temas como el estilo cambiaron. En su prefacio retroactivo a *Baladas líricas*, el libro de poemas que Wordsworth y Coleridge publicaron en 1798 y que define todo un periodo histórico, escribió: «El objeto principal, entonces, propuesto en estos poemas, fue elegir incidentes y situaciones de la vida cotidiana y relatarlos y describirlos enteros, en la medida de lo posible, con el tipo de lenguaje realmente usado por los hombres y, al mismo tiempo, arrojar sobre ellos un poco de color imaginario. […] Se solía elegir la vida rural y humilde, porque en ella las pasiones esenciales del corazón encuentran mejor suelo donde crecer […] y hablan una lengua más llana y enfática». No escribió sobre los pobres como personajes que aparecían en fábulas virtuosas o piadosas, sino como personas y, del mismo modo, en lugar de servirse de exageradas generalizaciones y alusiones clásicas, describió los paisajes con sus detalles

concretos. Elegir un lenguaje más llano era un acto político, con espectaculares resultados artísticos.

Lo maravilloso de la poesía temprana de Wordsworth es su unión de la caminata radical en busca del encuentro por el encuentro mismo con el paseo por bellos parajes de los estetas. Mirando hacia atrás, pareciera que debería haber habido tensiones entre paisaje y pobreza como temas, pero para el joven Wordsworth en aquel momento exuberante no había ninguna. Los paisajes son aún más incandescentes cuando están habitados por vagabundos en vez de ninfas y esa incandescencia es aún más necesaria como derecho natural y trasfondo de los desesperados. La estructura recurrente de estos poemas tempranos es una caminata interrumpida por un encuentro con alguno de aquellos desplazados por la turbulencia económica de la época, obligado a vagar. Poetas y artistas anteriores habían observado las viviendas y los cuerpos de los pobres y los habían encontrado pintorescos o patéticos, pero hasta entonces nadie con una voz así había pensado que valiera la pena hablar con ellos. «Cuando caminamos, de manera natural, nos dirigimos a los campos y los bosques», afirmaba Thoreau, pero Wordsworth se dirigía tan ansiosamente a los caminos trazados como a las montañas y los lagos. La gente camina por las calles en búsqueda de encuentros y por los senderos en búsqueda de soledad y paisajes; en el camino, Wordsworth parece haber encontrado un intermediario ideal, un espacio que provee de largos periodos silenciosos interrumpidos por el encuentro ocasional. Así afirma:

> Amo las carreteras: pocas vistas hay
> que me agraden más; han tenido poder
> sobre mi imaginación desde el alba
> de la infancia, cuando su línea
> desaparece, a lo lejos, tras la colina
> más allá de los límites que mis pies,
> han pisado, era un guía a la eternidad,
> o por lo menos a lo ignorado, sin fronteras.

Lo que equivale a decir que la carretera tiene una suerte de magia perspectivista, una atracción de lo desconocido, pero también había gentes:

> Cuando comencé a averiguar,
> a observar y preguntar a quien me encontraba,
> y mantener conversaciones familiares con ellos, los caminos
> solitarios fueron la escuela donde a diario
> me deleité leyendo las pasiones del hombre,
> allí miré en lo hondo de las almas humanas
> almas que parecen no tener profundidad
> para los ojos vulgares…

Esa educación había empezado en sus días escolares, cuando se alojaba en casa de un carpintero retirado y su mujer y se topaba con vendedores ambulantes, pastores y otros personajes similares. Esas experiencias tempranas parecen haberlo acostumbrado a tratar con gente de otra clase y, al menos en parte, haber eliminado la barrera mental que separa las clases sociales en Inglaterra. En una ocasión comentó: «Si hubiese nacido en una clase que me hubiera privado de lo que se llama una educación liberal, seguramente, teniendo en cuenta mi fortaleza, habría llevado una forma de vida similar a aquella que llevó mi vendedor ambulante la mayor parte de sus días». La terrible incertidumbre de su propia vida temprana, con sus padres muertos y sus parientes pasándose a los niños unos a otros, parece haber generado compasión por los desplazados, mientras que su pasión por viajar le hizo mirar a estos personajes móviles como, en una palabra, románticos. Los tiempos que corrían también eran inciertos; el viejo orden había sido sacudido por las revoluciones e insurrecciones en Francia, Estados Unidos e Irlanda, y los pobres estaban siendo desplazados por el cambiante mundo rural y la naciente Revolución Industrial. El mundo moderno de gentes arrojadas a la deriva, carentes de las seguridades de un lugar, un trabajo y una familia, acababa de empezar.

La figura móvil es también recurrente en la obra de los contemporáneos de Wordsworth y el caminar parece haber provisto literalmente de un

terreno común entre aquellos que viajaban en busca de aventura y placer y aquellos que recorrían el camino en busca de supervivencia. Incluso hoy en día me dicen ingleses que el caminar juega un papel importante en la cultura británica en parte por ser uno de los extraños campos sin clases en los que todas las mujeres y todos los hombres son más o menos iguales y bienvenidos. El joven Wordsworth escribió sobre soldados dados de baja, hojalateros, vendedores ambulantes, pastores, niños perdidos, esposas abandonadas, «la vagabunda», «el recolector de sanguijuelas», «el viejo mendigo de Cumberland» y otros que tendían a ser nómadas o desplazados; hasta el Judío Errante hace una aparición en su poesía y en la obra de muchos otros autores románticos. O, como explica Hazlitt al describir la transformación revolucionaria de la poesía inglesa en manos de Coleridge, Wordsworth y Robert Southey: «Junto a la compañía de las Musas, estaban rodeados por una muchedumbre compuesta por aprendices ociosos y convictos de Botany Bay, mujeres vagabundas, gitanos, mansas hijas de la familia de Cristo, de niños idiotas y madres locas y, tras ellos, “volaban los búhos y los cuervos nocturnos”».

El vendedor ambulante que Wordsworth podría haber sido es el narrador principal de su primer poema narrativo largo, «La cabaña en ruinas». Como es típico en su poesía temprana, un hombre joven y afortunado se encuentra, al caminar, a alguien que le cuenta el relato que constituye el cuerpo del poema, de modo que el joven y sus paseos constituyen una suerte de marco alrededor de la triste imagen, subrayando el valor y a la vez concentrándose en dicha imagen. En este poema, la figura de Wordsworth llega a la cabaña en ruinas donde el vendedor ambulante le cuenta la emotiva historia de los últimos residentes de aquel lugar: una familia golpeada y rota por las penalidades. Cada cual en la historia está en una especie de movimiento pedestre: el narrador de paseo, el vendedor ambulante es nómada, el esposo enrolado y enviado a un país lejano, la

esposa destrozada, andando y desandando un sendero abierto por sus pasos entre la hierba, atenta al regreso de su esposo.

Los caminantes en el jardín se habían cuidado mucho de distinguir su caminar por placer del caminar de quienes lo hacían por necesidad, de manera que para ellos era importante mantenerse dentro de los límites del jardín y no caminar para viajar, pero Wordsworth buscó a aquellos que representaban ese otro tipo de caminar (y, en muchas ocasiones, como se lee en los diarios de Dorothy, de cuyas vívidas descripciones tanto se sirvió su hermano, William tomó prestados a los personajes con los que se fueron cruzando por los caminos). A pesar de toda su contundente política radical, *El preludio* es un sándwich de trece libros cuyo pan de molde es el paisaje. El poema termina con una experiencia visionaria sobre Snowdon, el monte más alto de Gales, que lo lleva a otro largo soliloquio, pero no da más detalles geográficos. Una noche, un pastor —los pastores fueron los primeros guías por las montañas de Europa— conduce a Wordsworth y a un amigo cuyo nombre no aparece para que puedan contemplar la salida del sol desde la cima. Como los jóvenes están en forma, llegan antes a su destino. La narrativa deja a Wordsworth sobre la montaña, súbitamente bañado por la luz de luna, rodeado de un bello paisaje y sujeto de una revelación. Escalar una montaña se ha vuelto una manera de entenderse a sí mismo, al mundo y al arte. Ya no es una escapada, sino un acto de cultura.

Pero caminar no era solo un tema para Wordsworth. También era su medio de composición. La mayor parte de sus poemas parecen haber sido compuestos mientras caminaba y hablaba en voz alta, con un compañero o consigo mismo. Los resultados eran muchas veces cómicos; los lugareños de Grasmere lo temían y uno de ellos comentó: «No era un hombre que hablara mucho con la gente normal y corriente, pero solía hablar consigo mismo. Muchas veces vi sus labios moverse en silencio»; y otro recordó: «Inclinaba su cabeza un poco hacia delante y ponía sus manos atrás. Y luego empezaba a andar, uno, dos, tres pasos y paraba; luego uno, dos, tres

pasos de vuelta al otro extremo, y luego se sentaba, buscaba un pedazo de papel y escribía un poco». En *El preludio* describe un perro con el que solía caminar: cuando un extraño se acercaba, el animal lo avisaba para que se callara a fin de evitar ser tomado por un lunático. Su buena memoria le permitía recordar con gran detalle visual y viveza emocional escenas que habían pasado hacía mucho tiempo, citar largos pasajes de poetas que admiraba y componer a pie con el pensamiento y la palabra para transcribir los resultados más tarde. La mayor parte de los escritores modernos están atados a sus escritorios, son criaturas de interior cuando escriben y, en otro lado, no obtienen nada más que ideas y esquemas; el método de Wordsworth parecía una regresión a las tradiciones orales y explica por qué lo mejor de su obra tiene la musicalidad de las canciones y la naturalidad de la conversación. Sus pasos parecen haber marcado un ritmo constante para la poesía, como el metrónomo de un compositor.

Uno de sus poemas más conocidos, «Versos compuestos unas millas más arriba de Tintern Abbey, al volver a visitar las riberas del Wye durante una excursión el 13 de julio de 1798», según reza su título completo, fue compuesto a pie durante un viaje a pie por Gales junto a Dorothy en 1798. Al llegar de vuelta a Bristol, lo anotó palabra por palabra y lo incluyó sin revisar en *Baladas líricas*, donde aparece como el último y uno de los mejores poemas del libro, de su obra y quizás de la lengua inglesa. En buena medida un poema caminante, «Tintern Abbey» captura ese estado de meditación, de vagar por el tiempo, del recuerdo a la experiencia y de la experiencia a la esperanza, mientras se recorre un lugar. Y si bien, como buena parte de sus versos son libres y escritos en un lenguaje tan cercano al habla real, se deja leer con la facilidad de una conversación, al recitarlo en voz alta, reviven los fuertes ritmos de esas caminatas hace doscientos años.

En 1804, Dorothy escribió a una amiga: «En este momento está caminando y, aunque ha llovido muchísimo toda la mañana, ha estado al aire libre estas dos últimas horas. Cuando llueve, coge un paraguas, elige el

lugar más protegido y camina de un lado a otro y, aunque el largo de su caminata sea a veces un cuarto de trescientos a quinientos metros, se mantiene dentro de los límites elegidos como si fueran los muros de una prisión. Generalmente compone sus versos al aire libre y, mientras se encuentra así ocupado, rara vez advierte el transcurso del tiempo, ni si llueve o luce el sol». Hay un sendero en la parte superior del pequeño jardín de Dove Cottage, donde él podía divisar por encima de su casa el lago y la mayor parte de las cadenas de cerros que había a su alrededor y allí era donde solía pasear, componiendo. Varios miles de los «trescientos mil kilómetros» que De Quincey estimó que había caminado fueron recorridos allí, en esa terraza de unos doce pasos de largo y, al mudarse a una casa mayor en 1813, en otra terraza similar. Seamus Heaney, al escribir sobre la «casi fisiológica relación entre un poeta componiendo y la música del poema», dice del pasearse de Wordsworth que «no constituye un viaje, pero habitúa al cuerpo a una especie de ritmo soñador». También transforma la composición de poesía en una labor física, caminando de ida y de vuelta como un labrador abriendo surcos con su arado o como un pastor buscando una oveja recorriendo las alturas. Quizás porque estaba produciendo belleza a partir de un arduo trabajo físico, no tenía problemas en identificarse con los trabajadores y caminantes pobres. Aunque era un hombre atlético y robusto, la tensión que sufría al componer le provocaba dolores de cabeza y un recurrente dolor de costado, tanta era la dureza con que se forzaba a sí mismo a ese acto de poesía como trabajo físico. Heaney concluye: «Tanto en sus mejores como en sus peores momentos, Wordsworth es un poeta caminante».

Si Wordsworth hubiera sido un perfecto poeta romántico, habría muerto después de haber cumplido los treinta paseando por su humilde Dove Cottage, habiéndonos dejado la primera y mejor versión de *El preludio*, todas sus primeras baladas y relatos sobre los pobres, sus odas y poemas líricos sobre la infancia y su imagen de radical intacta. Desafortunadamente

para su reputación, aunque no para sí mismo y su familia, permaneció en Grasmere antes de mudarse a una gran casa situada en el pueblo vecino de Rydal y, cada vez más conservador y menos inspirado, allí vivió hasta los ochenta años. Uno podría decir que pasó de ser un gran romántico a ser un gran victoriano y que la transición precisó muchas renuncias. Aunque no mantuvo la fe en su política juvenil, sí mantuvo la fe en su caminar. Y, curiosamente, su legado como caminante, no su legado como escritor, conserva la alegre insurrección de sus años tempranos.

Una de sus últimas punzadas democráticas le vino en 1836, cuando tenía sesenta y seis años. Había llevado al sobrino de Coleridge a caminar por una propiedad privada cuando, como uno de sus biógrafos cuenta, «el lord que era dueño del terreno hizo aparición y le advirtió que estaban violando su propiedad. Para el bochorno de su compañero, William argumentó que la gente siempre había caminado por ese camino y que no debía cerrarlo». El sobrino recordó que «Wordsworth defendió su postura con una intensidad mayor a la que yo habría deseado o de la que yo habría podido responder. Sentía un placer en defender esos derechos y parecía pensar que era ese su deber». Otra versión sitúa aquella discusión en Lowther Castle, donde Wordsworth, el sobrino de Coleridge y el mencionado lord estaban cenando. Este último declara que le habían destrozado el cerco y que le daría latigazos al culpable. «El viejo y grave bardo escuchó las palabras desde el otro extremo de la mesa, el fuego iluminó su cara y, levantándose, le respondió: “Yo destrocé ese cerco suyo que estaba obstruyendo un antiguo derecho de paso y, *sir* John, sepa que volveré a destrozarlo. Soy un *tory*, pero escarbe un poco más hondo en mí y encontrará a un *whig*”».

De todos los románticos, solo Thomas de Quincey parece haber tenido a lo largo de su vida una pasión por caminar comparable a la de Wordsworth y, aunque es imposible estimar el placer que le hizo sentir el caminar, sí es posible decir algo sobre sus efectos: caminar no fue ni un tema ni un método de composición para el escritor más joven de la manera que sí lo

había sido para el más viejo. Sus innovaciones fueron otras: Morris Marples afirma que De Quincey fue el primero en salir a un viaje a pie con una tienda de campaña, donde durmió en un viaje que hizo por Gales para ahorrar dinero (los inicios de la fabricación de equipo para actividades al aire libre asoman aquí, en las chaquetas especiales que Wordsworth y Robert Jones mandaron confeccionar a un sastre para su *tour* continental, en los bastones para caminar de Coleridge, en la tienda de campaña de De Quincey, en el curioso traje de viaje de Keats). Los mejores escritos de De Quincey sobre caminar hablan de su vagabundeo por las calles de Londres como un joven indigente, un tipo muy diferente de caminar y de escribir. Su amigo ensayista William Hazlitt escribió el primer ensayo sobre el caminar, pero dio inicio a otro género de literatura sobre el caminar en vez de extender la tradición que Wordsworth había tomado, pues Hazlitt consideraba el caminar un pasatiempo más que una vocación. Shelley fue un anarquista demasiado aristocrático y Byron un aristócrata cuya cojera le impidió extenderse sobre el caminar: ambos navegaron y anduvieron a caballo.

Coleridge, por su parte, tuvo una década de ávido caminar, de 1794 a 1804, que se refleja en su poesía de esos años. Ya antes de encontrarse con Wordsworth, hizo viajes a pie por Gales con un amigo llamado Joseph Hucks y luego otro por Somerset, en el sur de Inglaterra, con su colega y futuro cuñado Robert Southey. En 1797, Coleridge y Wordsworth comenzaron su extraordinaria colaboración con caminatas por las mismas regiones del sur de Inglaterra; en uno de esos viajes, cuando Dorothy se les unió, Coleridge compuso su poema más famoso, «La rima del anciano marinero» (un poema que es, como la obra de su amigo, un poema sobre la errancia y el exilio). abierto por sus pasos compartieron muchos viajes a pie juntos: caminaron juntos aquel viaje a pie suyo que definió una época por el Distrito de Los Lagos con William Wordsworth y su hermano menor John, en cuyo transcurso Wordsworth decidió regresar a ese escenario de su

infancia; hicieron juntos muchas otras caminatas más cortas después de que Coleridge y Southey se mudaran a Keswick, al norte de ese distrito, y también caminaron juntos un último y malogrado recorrido por Escocia con William y Dorothy delante de una carreta tirada por un burro. Los dos hombres se sacaron de quicio el uno al otro, se separaron y nunca retomaron su gran amistad. En el curso de un solitario y exigente recorrido por Los Lagos, Coleridge alcanzó la cumbre del Scafell Peak y, si bien pasó a la historia por ser el primer hombre en lograr tamaña hazaña, esta perdió brillo al quedarse atrapado en su descenso y caer rodando montaña abajo. A partir de 1804, Coleridge no hizo más caminatas largas. Y, si bien la relación entre caminar y escribir no es ni tan explícita ni tan profusa en su obra como en la de su amigo, el crítico Robin Jarvis señala que Coleridge dejó de escribir verso libre cuando dejó de caminar.

Esos viajes a pie de poetas que más tarde dejarían de caminar son reflejo de la moda emergente de viajar a pie. En ese momento, las nada poéticas guías turísticas comenzaron a dirigirse a los caminantes y la noción misma de un viaje a pie sugiere que se estaban fijando los modos de caminar y el sentido mismo del viaje a pie. Como el paseo por el jardín, la caminata larga estaba ajustándose a unas normas tanto sobre su sentido como sobre su forma, algo fácilmente comprobable en el único gran experimento caminante de John Keats. En 1818, el joven Keats emprendió un viaje a pie por razones poéticas, decisión que sugiere que una excursión así era tanto un rito de iniciación como un modo mayor de alcanzar la sensibilidad. «Me propongo dentro de un mes echarme el morral a la espalda y hacer un viaje a pie por el norte de Inglaterra y parte de Escocia —hacer una suerte de prólogo a la vida que intento tener—, es decir, escribir, estudiar y ver toda Europa al más bajo precio. Treparé por las nubes y existiré», escribió y, poco después, escribió a otro amigo: «No debería haberme consentido estos cuatro meses vagando por las Highlands, pero pensé que me darían más experiencia, arrastrarían más prejuicios, [me] acostumbrarían a más dureza,

a identificar mejores vistas, me cargarían con montañas más grandes y reforzarían más el alcance de mi Poesía que lo que lo haría estar en casa entre libros por más que debiera leer a Homero». En otras palabras, endurecerse y familiarizarse con las montañas constituía un entrenamiento poético. Sin embargo, como otros caminantes tras él, Keats no quería más que un poco de dureza y experiencia. Volvió de Irlanda horrorizado por la dura pobreza que se sufría en aquella isla oprimida y, al leer ese rechazo suyo a aquella experiencia, uno piensa en un momento clave de *El preludio* y en la vida de Wordsworth. Cuando caminaba por Francia con el soldado revolucionario Michel Beaupuy, se encontraron con «una niña muerta de hambre […] que se arrastraba» por una calle y Beaupuy le explicó que era ella la razón por la cual luchaban. Wordsworth vinculó el caminar con el placer y el sufrimiento, con la política y el paisaje. Wordsworth condujo el caminar fuera del jardín, un caminar siempre refinado y limitado, pero la mayor parte de sus sucesores desearon que el mundo por el que caminaban no fuera nada más que un jardín de mayores dimensiones.

08

Más de mil kilómetros de sentimiento tradicional: la literatura del caminar

I. Lo puro

Otros tipos de caminar sobrevivieron y, al comienzo de la novela *Tess, la de los d'Urberville*, de Thomas Hardy, uno de ellos choca con las tradiciones del romanticismo. Tess y otras niñas campesinas como ella celebran el 1 de Mayo yéndose a «caminar en club», una ceremonia primaveral precristiana en la que caminan en procesión por el campo. Vestidas de blanco, las mujeres jóvenes y algunas mayores caminan en «una marcha procesional de dos en dos por la parroquia» y en una pradera designada comienzan a danzar. Mirándolas «estaban tres hombres jóvenes de clase superior con pequeñas alforjas colgadas de los hombros y firmes bastones en sus manos. A aquellos con quienes se encontraron, los tres hermanos les dijeron que estaban pasando sus vacaciones de Pentecostés haciendo una caminata por el valle…». De esos tres hijos de un devoto clérigo, dos son ministros; el tercero, menos seguro sobre el orden del mundo y su propio lugar en él, decide salirse del camino y danzar con las celebrantes. Tanto las mujeres campesinas en su procesión como los jóvenes caballeros en su caminata participan en rituales naturales, de maneras muy diferentes. Los hombres, con sus alforjas y bastones, se muestran naturales artificialmente, porque la manera de relacionarse con la naturaleza implica ocio, informalidad y viaje.

Las mujeres entregadas a un rito heredado de un pasado olvidado se muestran artificiales naturalmente. La ceremonia de las mujeres habla de los dos aspectos excluidos en la caminata de los tres hermanos, trabajo y sexo, pues esas danzas son una suerte de rito de fertilidad de las cosechas y, al terminar su jornada de trabajo, los jóvenes lugareños se unirán al baile de las mujeres. En definitiva, para los campesinos, la naturaleza no es el lugar donde pasan las vacaciones, sino el lugar donde viven sus vidas, y el trabajo, el sexo y la fertilidad de la tierra son parte de esas vidas, aunque supervivencias paganas y ritos campesinos no son los cultos dominantes de la naturaleza.

La naturaleza, culto estético en el siglo XVIII y culto al final de ese siglo, a mediados del siglo siguiente era una religión para las clases medias y, en Inglaterra, mucho más que en Estados Unidos, también para buena parte de las clases trabajadoras. Tristemente, se había vuelto una religión tan pía, asexual y moral como el cristianismo que levantó o suplantó. Salir a la *naturaleza* era un acto de devoción para aquellos británicos, estadounidenses y europeos herederos del romanticismo y el trascendentalismo. En un alegre y malicioso ensayo titulado *Wordsworth en el trópico*, Aldous Huxley afirmó: «En los alrededores de la latitud cincuenta norte y, más o menos, en los últimos cien años, ha sido un axioma que la Naturaleza es divina y moralmente inspiradora. Para los buenos wordsworthianos —y la mayoría de la gente concienzuda es hoy en día wordsworthiana—, ya sea por inspiración directa o de segunda mano, un paseo por el campo es el equivalente a ir a la iglesia, un viaje a pie por Westmoreland es tan bueno como una peregrinación a Jerusalén». El primer ensayo que trata específicamente el caminar es *Al irse de viaje* (1821), de William Hazlitt, que establece los parámetros para el caminar «por la naturaleza» y para la literatura del caminar posterior. «Una de las cosas más agradables del mundo es irse de viaje, pero a mí me gusta ir solo», comienza. Hazlitt declara que la soledad es mejor para caminar porque «no

puedes leer el libro de la naturaleza teniendo que molestarte en traducírselo a los otros» y porque «me gusta ver mis vagas nociones flotar como la flor del cardo y no enredarse en las zarzas y espinas de la controversia». Buena parte de su ensayo trata la relación entre caminar y pensar, pero su soledad con el libro de la naturaleza es bastante cuestionable, ya que en el curso del breve escrito se las arregla para citar numerosos libros de Virgilio, Shakespeare, Milton, Dryden, Gray, Cowper, Sterne, Coleridge y Wordsworth, además del libro del Apocalipsis. Describe un día de camino por Gales impulsado por la lectura de *Julia, o la nueva Eloísa*, de Rousseau, la noche anterior y citando versos sobre el paisaje de Coleridge al andar. Sin duda alguna, estos libros describen la experiencia de caminar por la naturaleza que él debería tener —placentero, mezclando pensamientos, citas y escenarios— y Hazlitt se las arregla para tenerla. Si la naturaleza es una religión y el caminar su rito principal, estas son sus escrituras siendo organizadas en un canon.

El ensayo de Hazlitt sirvió de cimiento para la aparición de un género. Aparece en cada una de las tres antologías de ensayos sobre caminar que poseo —una británica de 1920 y dos estadounidenses de 1934 y 1967— y muchos de los ensayistas posteriores lo citan. El ensayo sobre el caminar y el tipo de caminar descrito en dicho ensayo sobre el caminar tienen mucho en común: por más vueltas que se den, al final se debe regresar al hogar y sin haber sufrido cambios profundos. Se espera que tanto el paseo como el ensayo sean placenteros, encantadores incluso, por lo cual nadie se pierde y vive de larvas y agua de lluvia en un bosque sin senderos, ni tiene sexo sobre una tumba con un extraño, ni tropieza con una batalla, ni tiene visiones de otro mundo. El viaje a pie se asociaba mucho con pastores y otros clérigos protestantes y el ensayo sobre el caminar tiene algo de su gazmoñería. La mayoría de los ensayos clásicos no pueden resistirse a decirnos cómo caminar. Individualmente, algunos de estos son piezas muy bien escritas. Leslie Stephen, quien en su *Elogio del caminar* toma el tema

de Hazlitt de las cavilaciones, escribe: «Los paseos son el discreto hilo que conecta otros recuerdos y a la vez cada paseo es en sí mismo una breve obra dramática, con una trama definida con episodios y catástrofes, como exigía Aristóteles, y está naturalmente entretejido con los pensamientos, las amistades y los intereses que constituyen lo esencial de cualquier vida». Todo ello resulta bastante interesante, como interesante es también Stephen, que destacó como académico, como uno de los primeros alpinistas y como atlético caminante, hasta que empieza a contarnos que Shakespeare caminaba y que también caminaba Ben Johnson y muchos otros, hasta llegar, inevitablemente, a Wordsworth. Y ahí Stephen cuela la moralina: dice de Byron que su «cojera era muy severa para tolerar el caminar, por lo cual todos los malos humores que podría haber expulsado fuera de sí en una buena caminata campo a través se acumularon en su cerebro y causaron los defectos, la afectación morbosa y la perversa misantropía que casi arruinaron los logros del intelecto más masculino de su tiempo». Después de zarandear a varios autores ingleses más, Stephen llega a afirmar: «Caminar es la mejor de las panaceas para las tendencias morbosas de los autores». Y después se suceden los *debería* de la lección, los *debería* a los que ninguno de esos ensayistas parece capaz de resistirse. Escribe que hitos y monumentos «no deberían ser la meta declarada, sino una sorpresa fortuita que se sume al interés del paseo».

Mucho menos le cuesta a Robert Louis Stevenson llegar a esa profética expresión. Dos o tres páginas después del comienzo de su celebrada obra de 1876 *Viajar: ensayos sobre viajes*, declara: «Un viaje a pie debería ser hecho a solas, porque lo esencial es la libertad, porque deberías ser capaz de parar y continuar y seguir este camino o este otro, como quiera que te plazca, y porque tienes que tener tu propio paso y ni trotar junto a un campeón del caminar ni seguir el paso de una muchacha». Después se siente capaz de elogiar y criticar a Hazlitt: «Noten cuán entendido es en la teoría de los viajes a pie. […] Pero hay una cosa que objeto en estas

palabras, una cosa en la práctica del gran maestro que no me parece del todo sabia. No apruebo todo ese correr y saltar». En su propio viaje a pie a lo largo de los montes de Cévennes, en Francia, descrito en *Viajes con una burra*, Stevenson cargó con una pistola, pero se limitó a describir situaciones pintorescas y ligeramente cómicas. Pocos de los ensayistas canónicos se resisten a decirnos que deberíamos caminar porque es bueno para nosotros, ni a darnos instrucciones sobre cómo caminar. En 1913, el historiador G. M. Trevelyan comienza su *Caminar* con: «Yo tengo dos doctores, mi pierna izquierda y mi derecha. Cuando el cuerpo y la mente no están bien engranados (y estas partes gemelas de mí viven tan cerca que una siempre extraña a la otra) sé que solo debo llamar a mis doctores para recuperarme. […] Mis pensamientos parten conmigo como sangrientos amotinados disipándose en la cubierta del barco que han capturado, pero los traigo de regreso al hogar al caer la noche, correteando y tropezando alegremente unos con otros como pequeños exploradores jugando».

A Trevelyan no se le ocurre la posibilidad de que algunos de nosotros preferiríamos mantener a esos alegres exploradores a distancia, pero sí a un escritor que blasfemó contra el culto en 1918. En *Saliendo de paseo*, el escritor satírico anglo-germano Max Beerbohm explota: «Siempre que estaba con amigos en el campo, sabía que en cualquier momento, a menos que estuviera lloviendo, alguien diría de pronto: “¡Vamos a dar un paseo!” en ese tono imperativo agudo que ni se nos pasaría por la cabeza usar en ninguna otra ocasión. La gente parece pensar que hay algo inherentemente noble y virtuoso en el deseo de salir a pasear». La herejía de Beerbohm va más lejos, pues afirma que caminar no conduce para nada al pensamiento porque, aunque «el cuerpo está saliendo porque el mero hecho de hacerlo es claro reflejo de nobleza, probidad y grandeza», la mente se niega a acompañarlo. Sin embargo, la suya era una voz solitaria en un desierto densamente poblado y convencido.

Al otro lado del Atlántico, ni siquiera Henry David Thoreau pudo resistirse a predicar sobre el caminar en un ensayo que causó sensación. «Deseo decir una palabra por la Naturaleza, por la libertad absoluta y por lo agreste», así comienza su famoso ensayo de 1851 *Caminar*, donde como el resto de ensayistas conecta el caminar en el mundo orgánico con la libertad, pero también, como todos, nos instruye sobre cómo ser libres. «Me he topado en el curso de mi vida solamente con una o dos personas que entendían el arte del caminar, esto es, de hacer caminatas, que tenían un talento, por así decirlo, para pasear». Una página después: «Deberíamos salir al paseo más corto, quizás, con ánimo de aventura inagotable, para nunca retornar. […] Si estás listo para abandonar a tu padre y a tu madre, a tu hermano y a tu hermana, a tu esposa y a tu hijo y a tus amigos y no volver a verlos, si has pagado tus deudas y has hecho tu testamento y has arreglado todos tus asuntos y eres un hombre libre, ya estás listo para un paseo». Las suyas son las instrucciones más atrevidas y salvajes, pero siguen siendo instrucciones. Poco después viene la otra palabra, *tienes*: «Tienes que haber nacido en la familia de los caminantes». Y luego: «Tienes que caminar como un camello, que se dice que es la única bestia que rumia al caminar. Cuando un viajero le pidió a la sirvienta de Wordsworth que le mostrara el estudio de su patrón, ella dijo: “Aquí está su biblioteca, pero su estudio está al aire libre”».

Aunque el ensayo sobre el caminar era oficialmente una celebración de la libertad corporal y mental, no estaba de hecho inaugurando el mundo donde hacer dicha celebración, pues esa revolución ya había tenido lugar. Por el contrario, esos ensayos estaban domesticando la revolución al describir el rango permitido de dicha libertad. Y el sermoneo nunca cesó. En 1970, un siglo y medio después de Hazlitt, Bruce Chatwin escribió un ensayo que pretendía tratar sobre los nómadas aunque se desvió hacia los *Viajes con una burra* de Stevenson. Chatwin escribía maravillosamente, pero siempre se negó a distinguir nomadismo —un viaje persistente por varios medios,

casi nunca solamente a pie— de caminar, que puede ser viaje o no. Al fusionar el nomadismo con su propia herencia británica del caminar a pie desdibujó esas distinciones y así perfiló a los nómadas románticos o, como mínimo, románticos, y eso le permitió imaginarse a sí mismo como una especie de nómada. Después de citar a Stevenson, Chatwin se acompasa con la tradición: «Lo mejor es caminar. Deberíamos seguir al poeta chino Li Bai en "las adversidades del viaje y las ramificaciones del camino". Porque la vida es un viaje a través del desierto. Este concepto, tan universal que llega a ser banal, no podría haber sobrevivido si no fuera biológicamente verdadero. Ninguno de nuestros héroes revolucionarios vale algo si no ha hecho alguna buena caminata. El Che Guevara habló de la "fase nomádica" de la Revolución cubana. Miren lo que la Larga Marcha hizo por Mao Tse-tung o el Éxodo por Moisés. El movimiento es la mejor cura para la melancolía, como entendió Robert Burton (el autor de *Anatomía de la melancolía*)».

¡Ciento cincuenta años de moralización! ¡Siglo y medio de caballerosa exhortación! Los doctores han afirmado muchas veces a lo largo de los siglos que caminar es muy bueno para uno mismo, pero el consejo médico jamás ha sido el principal atractivo de la literatura. Además, solo un paseo donde está garantizada la exclusión de ciertas cosas —asaltantes, avalanchas— es realmente saludable, y solo ese caminar se aconseja en el sermón de estos caballeros que parecen no ver los límites que han trazado en torno al acto (una de las delicias del caminar urbano es cuán poco saludable es). Digo caballeros, porque todos los escritores sobre el caminar parecen ser miembros del mismo club, no un club de caminantes real, sino una especie de club cuyos miembros poseen experiencias comunes. Todos ellos suelen ser privilegiados —la mayoría de los británicos escribe como si todos hubiesen ido también a Oxford o Cambridge, y hasta Thoreau estudió en Harvard— con una vaga inclinación clerical y siempre son hombres —ni danzantes muchachas campesinas ni jóvenes femeninas—, con esposas más

que esposos que dejar, como dejan en claro los pasajes citados más arriba. Y, en esa línea, Thoreau añade: «Cómo las mujeres, que están confinadas al hogar más que los hombres, lo soportan no lo sé». Muchas mujeres después de Dorothy Wordsworth hicieron largas caminatas solitarias y hasta Sarah Hazlitt, la mujer que se separó de Hazlitt, hizo un viaje a pie sola y llevó un diario sobre el mismo que, como la mayor parte de estos documentos del caminar femenino, no fue publicado en su tiempo. Los relatos de Flora Thompson sobre sus viajes a pie a través del Oxfordshire rural para repartir las cartas bajo cualesquiera condiciones climáticas y en cualquier estación del año contienen algunas de las más encantadoras descripciones de caminatas por el campo, pero no forman parte del canon porque fueron escritos por una mujer pobre, tratan sobre trabajo (y sexo, porque el guardabosques de un terreno que ella suele cruzar la corteja sin éxito alguno) y están perdidos en un libro sobre muchas otras cosas. Como las grandes mujeres viajeras del siglo XIX —Alexandra David-Neel por el Tíbet, Isabelle Eberhardt en el norte de África, Isabella Bird en las Montañas Rocosas—, estas mujeres caminantes (más adelante, en el capítulo 14, veremos con más calma por qué) son una rareza.

A fines del siglo XIX la palabra *vagabundo* y el verbo *vagar* eran populares entre los escritores caminantes, tan populares como lo era *gitano* y, mucho más adelante en un mundo diferente, *nómada*, pero jugar a ser un vagabundo o un gitano es una manera de demostrar que no eres realmente vagabundo ni gitano. Hay que ser muy complejo para querer sencillez, hay que estar bien asentado para desear este tipo de movilidad. Contra lo que piense Bruce Chatwin, los beduinos no hacen viajes a pie. Stephen Graham, un inglés que a comienzos del siglo XX hizo largas caminatas por Europa del Este, Asia y las Montañas Rocosas, escribió, además de otros libros sobre viajes concretos, un volumen híbrido llamado *The Gentle Art of Tramping*, 271 páginas de alegres instrucciones anecdóticas sobre ese arte, en capítulos sobre botas, «canciones de marcha», «secarse tras la lluvia» y

«caminar por propiedad privada». El mismo Thoreau parece perderse en sus propios pensamientos y encontrarse en lugares sorpresivos, propugnando el abandono, su claro objetivo, la amnesia y, para su obra, un raro nacionalismo; pero al tiempo que defiende esto último, sus protagonistas ya no son caminantes desarmados, sino pioneros armados de hachas. Quizás los límites están implícitos en la forma del ensayo, ampliamente considerado una suerte de jaula para pájaros literaria, capaz de contener solo pequeños temas gorjeantes, a diferencia de la guarida del león de la novela y el campo abierto del poema. Escribir y caminar fueron reducidos para ajustarse el uno al otro, al menos en esta importante tradición del mundo angloparlante.

II. Lo sencillo

Esta creencia en el caminar —el caminar rural, en cualquier caso— como algo virtuoso persiste hoy en día. Hay ejemplos por todos lados. Recientemente, encontré un ensayo especialmente irritante en una revista budista que afirmaba que todos los problemas del mundo se solucionarían solo con que los líderes mundiales se pusieran a caminar. «Quizás sea el caminar la vía hacia la paz en el mundo. Hagamos que los líderes mundiales caminen al lugar donde se celebra la conferencia en vez de ir en limusinas que emanan poder. Quitemos las mesas —cualesquiera que sean su forma y tamaño— y dejemos que las mentes se encuentren a lo largo de las orillas del lago Ginebra». Otro ejemplo de un líder mundial sugiere cuán discutible es esta idea. Ronald Reagan quería empezar sus memorias con el momento más importante de su presidencia, escribe el editor Michael Korda, que trató de que funcionaran como libro. Ese momento fue durante su primer encuentro con Mijaíl Gorbachov, cerca de Ginebra. En Ginebra nació Rousseau y la escena descrita por Reagan era rousseauniana. «Reagan se había dado cuenta […] que la cumbre no iba hacia ningún lado. Los dos líderes estaban rodeados de consejeros y especialistas mientras discutían

sobre desarme, incapaces de entablar relación personal alguna, por lo que Reagan puso su mano sobre el hombro de Gorbachov y lo invitó a caminar. Ambos salieron y Reagan llevó a Gorbachov hacia la orilla del lago Ginebra». Reagan diría que durante «una larga y sincera discusión» acordaron inspecciones y verificaciones mutuas, así como los primeros pasos hacia el desarme nuclear. Korda objetó a un ayudante que esa anécdota, tal como Reagan la había contado, aunque muy emotiva, era inverosímil. Ni Gorbachov hablaba inglés ni Reagan hablaba ruso. Si un paseo así tuvo lugar, un séquito de traductores y agentes de seguridad debió de haber ido con ellos, haciendo que aquel encuentro pareciera más una procesión estatal que un paseo amistoso.

Sugerir que los problemas del mundo se resolverían por dos ancianos caminando a orillas de un lago suizo (y, es más, en la ciudad natal de Rousseau) era sugerir que lo sencillo, lo bueno y lo natural estaban aún alineados y que esos líderes mundiales con el poder para destruir el planeta eran hombres sencillos (y sugerir que eran sencillos suponía que eran buenos y, por tanto, que sus regímenes eran justos y sus logros honorables, una serie de dominós alineados detrás del primer supuesto romántico). La estética de las virtudes sencillas ha continuado triunfando sobre la estética de la procesión real, con sus signos de complejidad, sofisticación y su mucha gente significando sociedad. Jimmy Carter sí caminó por Pennsylvania Avenue para su investidura como presidente, pero Reagan impuso mayor pompa y ceremonia a la Casa Blanca y fue el presidente estadounidense más cercano al Rey Sol. Y lo hizo contándonos historias sencillas sobre nuestra inocencia perdida, nuestra corrupción por la educación y las artes, nuestra habilidad para regresar a las virtudes de los pioneros y así prescindir de las complejas interdependencias sociales, sean estas económicas o sean de otro tipo. Retratarse a sí mismo como un caminante rousseauniano fue una de esas historias. La historia del caminar rural está llena de gente que desea retratarse a sí misma como saludable,

natural, hermana de la humanidad y la naturaleza y, en ese deseo, se suele revelar a sí misma como gente poderosa y compleja, aunque otros caminantes son verdaderos radicales que buscan debilitar las leyes y a las autoridades que reprimen a los otros y a ellos mismos.

III. Lo lejos

Tal como el ensayo sobre el caminar parece haber sido la forma dominante de escritura sobre caminar en el siglo XIX, el relato extenso de una marcha muy larga parece ser la forma del siglo XX. Quizás el siglo XXI nos traiga algo nuevo. En el siglo XVIII, la literatura de viajes era un lugar común, pero los caminantes de larga distancia dejaron pocos escritos de sus proezas. La excursión a pie de Wordsworth a través de los Alpes, descrita en *El preludio*, no fue publicada hasta 1850, y *El preludio* no es exactamente escritura de viaje. En sus relatos de caminatas, Thoreau trazó su propia experiencia con la misma agudeza científica que el mundo natural que había a su alrededor, pero estas obras son más ensayos sobre la naturaleza que literatura del caminar. El primer relato significativo de una caminata de larga distancia que conozco es A *Thousand Mile Walk to the Gulf*, de John Muir, que describe un viaje desde Indianápolis hasta los Cayos de la Florida en 1867 (publicado tras su muerte, en 1914). El sur por donde él caminó era una herida abierta supurando todavía por la guerra de secesión estadounidense, y los historiadores del conflicto deben de sentirse frustrados al buscar entre las páginas de uno de los libros más poblados del autor y, entre cientos de comentarios botánicos, sin poder hallar ni un comentario acerca del momento social que por entonces se vivía. Los escritos de las tierras salvajes lo vuelven una especie de Juan el Bautista que acaba de regresar de un terreno salvaje súbitamente atractivo, para predicar sus maravillas al resto (salvaje porque sus habitantes indígenas habían sido apartados y diezmados a la fuerza antes de la llegada de Muir, pero esa es otra historia…), porque Muir es el evangelista de la naturaleza

de Estados Unidos que adaptó el lenguaje de la religión para describir las plantas, las montañas, la luz y los procesos que tanto amó. Observador tan riguroso como Thoreau, Muir estuvo mucho más dispuesto a interpretar desde la religión cada cosa que vio. Fue también uno de los grandes montañistas del siglo XIX, pues logró con sus botas claveteadas y de lana proezas que a muchos con equipos modernos les costaría alcanzar. Aunque carecía del don poético de Wordsworth y la crítica radical de Thoreau, Muir caminó como ambos solo habrían podido imaginar, durante semanas, en completa soledad, por tierras salvajes, de manera que llegó a conocer cadenas montañosas enteras como la palma de su mano y transformó su pasión por los lugares en compromiso político, pero ese compromiso se produjo décadas después de su caminata por el sur.

Como muchos libros sobre el caminar, la obra A *Thousand Mile Walk to the Gulf* está estructurada por episodios. En dicha literatura de viajes no hay una trama dominante, excepto la obvia de llegar desde el punto A al punto B (y, para los más introspectivos, la transformación personal a lo largo del camino). En cierto sentido, estos libros sobre el caminar por el caminar son la literatura del paraíso, la historia de lo que puede pasar cuando nada va mal, de manera que el protagonista —sano, solvente, sin compromisos— puede partir a buscar aventuras menores. En el paraíso, las únicas cosas interesantes son nuestros propios pensamientos, el carácter de nuestros compañeros y las peripecias y el aspecto de los alrededores. Por desgracia, muchos de estos escritores de larga distancia no son pensadores fascinantes y alguien con quien sería aburrido dar una vuelta a la esquina no va a ser fascinante en una excursión de seis meses. Escuchar acerca del caminar a personas que solo reclaman nuestra atención por haber caminado muy lejos es como recibir consejos sobre comida por gente cuyas únicas credenciales son haber ganado concursos de comer pasteles. La cantidad no lo es todo. Y Muir tiene mucho más que ofrecer que cantidad. Observador agudo y muchas veces extático del mundo natural a su alrededor, en A Thousand-

Mile Walk to the Gulf, no apunta las razones por las cuales camina, aunque parece claro que caminaba por ser él robusto y pobre y sentir una pasión por la botánica que se satisface mejor a pie. Pero aunque es uno de los grandes caminantes de la historia, el caminar en sí mismo es en contadísimas ocasiones su tema. No hay un límite bien definido entre literatura del caminar y escritura sobre la naturaleza, pero los escritores de la naturaleza tienden a hacer del caminar algo sobreentendido, un medio para los encuentros con la naturaleza que describen, en contadas ocasiones un tema. Cuerpo y alma parecen desaparecer en todo aquello que los rodea, pero el cuerpo de Muir reaparece cuando su suerte paradisíaca se agota y pasa hambre esperando que le llegue dinero y acaba enfermando mortalmente. Diecisiete años después de Muir, un joven veinteañero inició una caminata de más de mil kilómetros, desde Cincinnati a Los Ángeles. Charles F. Lummis dice al comienzo de su *Tramp Across the Continent* (Vagar por el continente): «Pero ¿por qué vagar? ¿No hay acaso suficientes líneas de tren y coches cama como para tener que caminar? Eso es lo que la gran mayoría de mis amigos dijo cuando supieron de mi determinación de viajar desde Ohio a California a pie, y muy probablemente es la primera pregunta que vendrá a tu mente al leer sobre la caminata por placer más larga jamás registrada»; de manera que Lummis parte no solo pensando en el placer, sino también en sus amigos, en sus lectores y en el récord que alcanzará, si bien luego añade: «No andaba en busca de tiempo ni de dinero, sino de vida, no vida en el sentido lamentable del pobre hombre necesitado de salud, porque yo estaba perfectamente bien y era un atleta entrenado, sino vida en el sentido más verdadero, más amplio, más dulce, la alegría excitante de vivir fuera de los cercos que impone la sociedad, vivir con un cuerpo perfecto y una mente despierta. […] Soy estadounidense y me avergonzaba conocer tan poco nuestro país entonces, tan poco como le ocurre a la mayor parte de los americanos». Setenta y nueve páginas después, dice de un compañero con el que compartió un breve trayecto: «Él

fue el único caminante vivo, real, con el que me topé a lo largo de todo el viaje, y me entusiasmó intensamente recorrer de un tirón las heladas millas junto a un compañero así». Lummis es vanidoso: hay anécdotas donde supera o vence a hombres del Oeste, serpientes de cascabel y tormentas de nieve, y sus solemnes intentos de bromas, al estilo de Twain, suelen resultar fallidos, aunque se redime gracias a su gran (y para la época, inusual) afecto por las gentes y las tierras del sudoeste y a alguna que otra anécdota divertida protagonizada por él mismo. Una extraordinaria historia de dureza y habilidad de orientación y adaptación. La caminata de larga distancia por Norteamérica no tuvo el refinamiento del viaje a pie. En Inglaterra, uno puede caminar de *pub* en *pub* o de posada en posada (o también, hoy en día, de hostal en hostal); en Estados Unidos, una caminata de larga distancia supone zambullirse en tierras salvajes o, al menos, en espacios poco atractivos, de una escala poco británica, como autopistas y poblaciones de entornos hostiles.

Parece haber tres motivos para estos viajes de larga distancia: comprender la composición natural o social de un lugar, comprenderse a sí mismo y establecer un récord y, sin duda, muchos viajes suponen una combinación de estos tres motivos. Una caminata extremadamente larga suele ser una suerte de peregrinaje, prueba de alguna especie de fe o voluntad, a la vez que un medio de descubrimiento espiritual y práctico. Además, cuando el viajar se volvió algo más común, los escritores de viaje muchas veces buscaron experiencias más extremas y lugares más remotos. Una de las premisas implícitas de este último tipo de escritura es que el viaje, más que el viajero, debe ser excepcional para que valga la pena leer la obra (si bien Virginia Woolf escribió un brillante ensayo sobre salir una tarde por Londres a comprar un lápiz y James Joyce logró escribir la mayor novela del siglo XX sobre un rollizo publicista andando fatigosamente por las calles de Dublín). Para los escritores, la caminata de larga distancia es una vía fácil de encontrar continuidad narrativa. Si un sendero es como una

historia, como sostuve hace un par de capítulos, una caminata constituye una historia coherente y una caminata muy larga, un libro completo. O así es la lógica de estos libros recientes y, de alguna manera, eso es verdad: a un caminante no se le escapa casi nada, mira las cosas de cerca y se hace vulnerable y accessible a los lugares y los lugareños, pero también es cierto que un caminante puede estar tan concentrado en el empeño atlético que sea incapaz de formar parte de su entorno, especialmente cuando avanza motivado por cumplir con un plan o vencer en una competición. Algunos caminantes están satisfechos con estos límites, como Colin Fletcher, uno de aquellos inevitables ingleses cuya primera larga caminata es un viaje por el lado este de California en 1958. El libro resultante, titulado *The Thousand-Mile Summer,* es una suerte de aperitivo que ofrece bocaditos iluminados, lecciones morales, conservas, encuentros sociales y detalles prácticos. Fletcher haría otras caminatas más tarde y, como también hiciera Graham, escribió una guía, *The Complete Walker*, aún manejada por mochileros. Otro inglés, John Hillaby, recorrió Gran Bretaña, de norte a sur, a pie —casi mil quinientos kilómetros— en 1968 y escribió un libro sobre ese viaje que llegó a ser todo un éxito de ventas, además de otros libros sobre otras caminatas.

Cuando Peter Jenkins decidió caminar más de cuatro mil kilómetros a través de Estados Unidos en 1973 (patrocinado por la National Geographic Society), la expedición a través del país ya se había vuelto una especie de rito de iniciación para quien alcanzaba la mayoría de edad en Estados Unidos, aunque para esa época solían recorrer el país en distintos vehículos. Cruzar el continente era como abrazarlo o abarcarlo, al menos simbólicamente, la ruta como la cinta que rodea un regalo. La película *Easy Rider* (1969), recientemente reestrenada, parecía extraer parte de su sensibilidad de las historias de carretera de Jack Kerouac, que a su vez se extendían más como libros de viaje que como novelas (*Los Vagabundos del Dharma* relata cómo el poeta y ecologista Gary Snyder hizo que Kerouac

abandonara el automóvil y caminara hacia las montañas). Jenkins partió para relacionarse con las gentes: la Norteamérica que él buscaba estaba, al contrario que la de Muir, más hecha de gentes que de lugares. Como Wordsworth en sus incesantes encuentros con personajes ansiosos por contar su historia, él se toma el tiempo para escuchar a cada persona con la cual se topa y nos da cuenta de ellas en sus honestas e ingenuas *Walk Across America* y *Walk Across America II*. En parte reacción contra el antiamericanismo de los jóvenes radicales de su época, el viaje de Jenkins lo lleva a encontrarse y, muchas veces, entablar amistad con sureños blancos, tan denigrados por los activistas de derechos civiles del norte. En el curso de sus viajes, lo aloja un indio apalache que vive de la tierra, vive con una familia negra pobre varias semanas, y en Luisiana se enamora de una seminarista bautista sureña, experimenta una conversión religiosa, se casa con esa mujer y, varios meses después, continúa su camino con ella hasta alcanzar la costa de Oregón siendo una persona muy diferente de la que partió. Su viaje es como la vida, ya que Jenkins va tan lento como lo demanda su experiencia.

La literatura de la caminata de larga distancia es una suerte de pendiente cuesta abajo. Hacia el final de la misma hay libros de personas que son caminantes atletas pero no necesariamente escritores, ya que la *combinación* necesaria de una lengua de oro y muslos de acero parece ser muy rara. La más impresionante de las caminantes de larga distancia contemporáneas cuya obra he leído —hay varias ahora— es Robyn Davidson, que no tenía en mente escribir sobre caminar, pero lo hizo y además de manera brillante, en el curso de *Las huellas del desierto, una mujer sola en el desierto australiano*, un libro que relata su excursión de más de dos mil kilómetros por el desierto australiano hasta el mar con tres camellos (patrocinada, como la odisea de Jenkins, por la National Geographic Society). En mitad del viaje, ella explica el efecto del mismo en su mente: «Pero pasan cosas extrañas cuando caminas arduamente casi

treinta kilómetros al día, día tras día, mes tras mes. Cosas de las que solo eres consciente pasado el tiempo. Recordé, por ejemplo, hasta el último detalle y a todo color todo mi pasado y toda la gente que pertenecía a él. Recordé cada palabra de cada conversación que mantuve o escuché hasta mi primera infancia y, de esta forma, fui capaz de revisar esos eventos con una especie de desapego emocional, como si le hubieran ocurrido a otra persona. Estaba redescubriendo y conociendo a gente que estaba muerta y olvidada hacía mucho. […] Y me sentía feliz, no hay otra palabra para describirlo». Ella nos devuelve al territorio de los filósofos y los ensayistas caminantes, a la relación entre el caminar y la mente, desde una suerte de experiencia extrema que pocos han tenido.

Los años setenta parecen haber sido la edad de oro de las caminatas de larga distancia: Jenkins, Davidson y Alan Booth anduvieron a mediados de esa década. El delicioso libro de Booth *The Roads to Sata: A 2000-Mile Walk Through Japan* es un hito que marca cuán lejos había llegado la literatura del caminar. Un inglés que había vivido en Japón siete años, buen conocedor, por tanto, de la cultura y el lenguaje de aquel país, Booth, siempre divertido y modesto, evoca lugares y relata conversaciones cómicas de manera respetuosa pero no reverente hacia la cultura. Booth describe su viaje —calcetines sucios, aguas termales, sake y más sake, figuras cómicas y trágicas, clima sofocante, libertinos de ambos sexos— con estilo. Irónicamente comenta: «En países debidamente desarrollados, los habitantes miran a los caminantes con mucho recelo y han enseñado a sus perros a hacer lo mismo», pero esas mismas miradas recelosas lo divierten. Sin embargo, como la mayoría de estos libros de viajes, el suyo no es realmente un libro sobre el caminar, es decir, no es sobre los actos, sino sobre los encuentros, tal como *A Thousand Mile Walk to the Gulf* versa realmente sobre botánica y revelaciones naturales y *En el camino* e *Easy Rider* no se limitan al motor de combustión interna y sus implicaciones.

Caminar es solo un medio para maximizar esos encuentros y quizás para poner a prueba el cuerpo y la mente.

La idea de ponerse a prueba es central en las prolíficas caminatas de Ffyona Campbell, relatadas en su libro *The Whole Story: A Walk Around the World*. Hija de un severo militar, ella parece estar en una búsqueda constante de ponerlo a prueba a él y ponerse a prueba a sí misma, caminando como una actividad obsesiva bastante semejante a la anorexia de su hermana (que asoma en el libro). En 1983, a los dieciséis años, Campbell recorrió a pie Gran Bretaña de norte a sur —mil quinientos kilómetros— patrocinada por el periódico *Evening Standard* de Londres con el objetivo de reunir dinero para un hospital. Más tarde, partió a caminar alrededor del mundo, no alrededor literalmente, porque la línea continua que vincula tantas narrativas de caminantes no tiene nada que ver con ella: «El Libro Guinness de los récords define una caminata alrededor del mundo como una que comienza y termina en el mismo lugar, atraviesa cuatro continentes y cubre al menos un total de veinte mil kilómetros», dice en el prefacio de su libro. Atravesó Estados Unidos dos años después, Australia cinco años después y África ocho años después, terminó once años después de la caminata inglesa con una excursión hacia el norte desde España hasta el canal de la Mancha. El viaje es tan discontinuo como podía ser —vuela de vuelta a África y a Estados Unidos para completar tramos que tuvo que abandonar antes— y solo esa definida manera de contar reúne todos sus pasos en un solo acto.

A pesar de que escribiera libros, quizá no habría que incluir su obra en la literatura del caminar, aunque ella sí forme parte de la cultura del caminar. Campbell cuenta con sus propios ascendientes, los atletas de finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, a quienes les daba lo mismo cubrir mil kilómetros por un sendero que por un camino y cuyas hazañas eran objeto de reñidas apuestas. No, el paisaje casi no aparece en los relatos que hace al recorrer cada uno de los continentes: en ellos no podemos rastrear la

herencia de Wordsworth. Y, sin embargo, la idea de que caminar es redentor y seguir caminando lo es mucho más parece haber cobrado una azarosa vida propia, una idea heredada de la época victoriana, y no se debe olvidar que aquellos victorianos eran herederos de Wordsworth. Así de serpenteante es el camino que recorre la historia, a veces con unos deseos en mente, a veces con otros. Como Davidson, Campbell parece inspirada, pero Davidson representa una versión más intelectual y perspicaz del yo herido buscando redención a través de una dura experiencia y llega dotada de una sensibilidad bastante más literaria y paisajística. La feroz alienación es más o menos la misma, la tozudez de una joven mujer aferrándose a sus arduas metas porque eso es todo lo que tiene. Jenkins es más suave, parece menos encerrado, quizás porque es más fácil para un hombre, quizás porque él se reconoce abiertamente como un buscador: Jenkins sabe bien qué peregrinaje está llevando a cabo.

Hasta cierto punto, Campbell se parece a los participantes de la gran caminata, pues suele caminar para reunir dinero para una causa (o, la verdad, suele buscar más frecuentemente una causa que representar para así poder reunir dinero para sus expediciones, siempre costosas por la necesidad de contar con equipos de apoyo, publicidad y demás). Aun así, caminar setenta kilómetros en un día es impresionante, y levantarse y recorrer otros setenta al día siguiente es extraordinario, y hacerlo día tras día cruzando el desierto australiano por un camino con mal tiempo es brutal. Campbell lo consiguió, caminó cuatro mil quinientos kilómetros a través de ese continente durante 95 días, un récord mundial. Sus piernas son incansables e implacables en su propósito, pero nada queda de sus caminatas aparte de logros: no hay paisaje, no hay placer, apenas hay algún encuentro. Durante más de veinticinco mil kilómetros ella se esfuerza en entenderse tanto a sí misma como para dejar atrás su sufrimiento, pero alarma la falta de definición de sus valores, pues a veces busca patrocinio de multinacionales y atención de los medios y a veces condena a los

periodistas y al capitalismo e insulta a los conductores con los que se cruza en su segunda caminata por Estados Unidos, después de haber contado con el seguimiento de una caravana conducida por su equipo de apoyo en la primera ocasión en que recorrió el país. Su libro termina con una anécdota que debilita todo su esfuerzo, uno de muchos pasajes de confusa veneración por los pueblos indígenas. Se trata de la anécdota protagonizada por unos militares que desafían a unos aborígenes australianos a una carrera a pie a través del desierto, carrera que los aborígenes australianos abandonan para rastrear unos panales de abejas. Al contarlo, ella sugiere que está del lado de los aborígenes, que desdeñan las metas rígidas, las experiencias cuantificables, la competencia, hasta la preocupación por mantener o romper récords, todas ellas formas tremendamente equivocadas de ser en el mundo. La tragedia es que durante todo el camino ella se había posicionado del lado de los militares.

Quizás Campbell nos muestra el caminar puro, pero es la impureza la cualidad que lo hace valioso, las vistas, los pensamientos, los encuentros —todas esas cosas que conectan mente y mundo por medio del cuerpo en movimiento, que alivian el ensimismamiento de la mente—. Estos libros muestran cuán resbaladizo como tema es el caminar, cuán difícil es concentrarse en él. Caminar suele tratarse de algo más —del caminante, los encuentros, la naturaleza, el logro…—, a veces de tantas otras cosas que el libro deja de tratar sobre el caminar. Pero todas esas cosas juntas —los cánones del ensayo sobre el caminar y la literatura de viajes— constituyen una historia coherente, aunque sinuosa, de doscientos años de razones para caminar sobre la tierra.

09

Monte Oscuridad y Monte Llegar

El relato de Ffyona Campbell de militares corriendo por el interior de Australia hacia la línea de meta y sus rivales aborígenes desviándose para buscar panales de abejas sugiere algunas de las variadas razones y formas de caminar y vivir o, al menos, algunas preguntas. ¿Puede uno alcanzar gloria pública a costa del placer personal y son ambas cosas mutuamente excluyentes? ¿Qué partes de un acto pueden ser medidas y comparadas? ¿Qué significa llegar y qué significa vagar sin un destino? ¿Acaso la competencia es un motivo innoble? ¿Cabe imaginar a aquellos soldados como estudiantes de la disciplina y a aquellos aborígenes como estudiantes del desapego? Después de todo, hay peregrinos para quienes llegar al final de su viaje es una consumación espiritual, pero hay otros peregrinos y místicos que vagan sin pausa ni destino, desde los sabios chinos de la Antigüedad al anónimo campesino ruso del siglo XIX que escribió *El camino de un peregrino.* Estas preguntas sobre cómo viajar y por qué viajar se vuelven más urgentes o, al menos, más evidentes, con el montañismo.

El montañismo es el arte de subir montañas a pie y alguna que otra vez a mano y, por más que se suela enfatizar el escalar, la mayoría de los ascensos suelen ser cosa de caminar (y, dado que los buenos escaladores escalan cuanto pueden con sus piernas, escalar podría ser definido como el arte de dar un paseo vertical). En los lugares más empinados, se frena el ritmo

continuo semiconsciente del caminar, cada paso puede exigir una decisión separada sobre qué dirección tomar y sobre qué medidas de seguridad desplegar y el simple acto de caminar se convierte en una habilidad propia de especialistas que suelen necesitar sofisticados equipos. Aquí quiero tratar el montañismo que incluye la escalada, pero no abordaré la disciplina de la escalada sin hacer montañismo, una división algo artificial, pero con sus razones. La segunda es un desfiladero de la historia del montañismo, apenas todavía explorado, en cuya disciplina la técnica alcanza la máxima perfección para ascender superficies cada vez más desafiantes. Una escalada extremadamente dura puede tener menos de cien pies de altura y un solo movimiento puede constituir un célebre «problema» que debe resolverse con gran celo y muchísimo entrenamiento. Si el montañismo ha sido tradicionalmente motivado por el gusto por el paisaje de montaña, la escalada técnica parece conllevar otros placeres. Desde el siglo XVIII, la naturaleza ha sido imaginada como escenario, y escenario es lo que es visto desde cierta distancia, pero escalar te pone cara a cara con la roca, en una interacción totalmente diferente. Quizás los encuentros táctiles, las sensaciones de gravedad (y, a veces, mortalidad) y los placeres cenestésicos del propio cuerpo moviéndose al límite de su habilidad son experiencias igualmente válidas, aunque culturalmente menos consagradas, de la naturaleza. Al escalar, a veces el paisaje desaparece del todo, al menos en los gimnasios para escalada de interior que tan rápidamente proliferan. También, el caminar promueve un tipo de conciencia en la cual la mente puede desviarse de y retornar a la experiencia inmediata de atravesar un lugar concreto; la escalada en roca, en cambio, es tan exigente que un guía me dijo: «La escalada es el único momento en que mi mente no vaga». La escalada estriba en escalar. El montañismo aún estriba en las montañas.

La mayor parte de las historias del montañismo y de la estética del paisaje parten del poeta Petrarca, «el primer hombre en escalar una montaña por el gusto de hacerlo y de disfrutar la vista desde la cima», como señala el

historiador del arte Kenneth Clark. Mucho antes de que Petrarca escalara el monte Ventoux en Italia en 1335, ya había habido otros montañistas en otras partes del mundo. Petrarca presagia la práctica generada por los románticos de viajar entre montañas por el placer estético y llegar a sus cimas por razones seculares. Esta historia del montañismo comienza realmente en Europa a finales del siglo XVIII, cuando la curiosidad y las sensibilidades cambiantes incitaron a unos pocos individuos valientes no solo a atravesar los Alpes, sino también a tratar de llegar a sus cimas. La práctica se consolidó poco a poco como montañismo, un conjunto de habilidades y supuestos —el supuesto, por ejemplo, de que alcanzar la cima de una montaña es el único acto significativo, distinto a caminar por entre puertos de montañas o laderas—. En Europa el montañismo se desarrolló sobre todo como un pasatiempo de caballeros y como profesión para los guías, ya que los primeros solían necesitar a los segundos; en Norteamérica, los primeros ascensos registrados fueron hechos por exploradores y topógrafos en lugares aún más remotos (algunos ascensos a los Alpes podían y pueden ser observados con telescopios desde los pueblos situados más abajo; otros en Norteamérica solo se podían alcanzar tras semanas de excursión por zonas vírgenes). Por supuesto, como relata el gran topógrafo y montañista Clarence King, cuando en 1871 llegó a la cumbre de uno de los picos más altos en Sierra Nevada, encontró que «un pequeño montículo de rocas había sido apilado sobre la cima y firmemente sujeta sobre él una flecha india, apuntando hacia el oeste». Las montañas atrajeron la atención de caminantes mucho antes de que el romanticismo generara el montañismo.

Una solitaria cima o lugar elevado es un punto focal natural en el paisaje, un punto que sirve para orientar tanto a viajeros como a lugareños. En el continuo del paisaje, las montañas son discontinuidad, puntos altos culminantes, barreras naturales, tierra de otro mundo. En las montañas, cambios imperceptibles de latitud pueden convertirse en transformaciones de altitud sorprendentes. La ecología y el clima cambian rápido de laderas

templadas a alturas glaciales: primero, el límite arbóreo y, más arriba, el límite vital, más allá del cual nada vive o crece y, sobre los cinco mil metros la llamada zona de la muerte por los montañistas, el reino congelado de bajo nivel de oxígeno donde el cuerpo comienza a morir, se pierde la consciencia y hasta los más aclimatados alpinistas pierden neuronas. Arriba en lo alto, la biología desaparece para revelar un mundo moldeado por las fuerzas más poderosas de la geología y el clima, los huesos desnudos de la tierra envueltos por el cielo. Las montañas como umbrales entre este mundo y el próximo, como lugares donde el mundo de los espíritus está más cerca. En la mayor parte del planeta, se les asignan sentidos sagrados a las montañas y, aunque el mundo de los espíritus pueda ser terrorífico, rara vez es malvado. La Europa cristiana parece la única en haber considerado las montañas reinos horribles y casi infernales. En Suiza, los dragones, almas de los muertos desdichados, y el Judío Errante habitaban las alturas (condenado en la leyenda a vagar por la tierra hasta el segundo advenimiento de Cristo por haber despreciado a Jesús, la figura del Judío Errante refleja que los cristianos europeos tenían una visión oscura tanto del vagar como de los judíos). Muchos escritores ingleses del siglo XVII expresan su aversión por las montañas como «altas y espantosas», «basura de la tierra», «deformidades» e incluso daños causados a una tierra antaño llana por el Diluvio. Así, aunque los europeos lideraron el mundo en el desarrollo del montañismo moderno, dicho montañismo partió de la recuperación iniciada por el romanticismo de un aprecio por los lugares naturales que la mayor parte del resto del mundo jamás había perdido.

Uno de los primeros individuos cuyo ascenso a una montaña está registrado es el «primer emperador» de China, que en el siglo III a.C. ascendió el monte Tai en su carro, contrariando el consejo de sus sabios, que pensaban que debía caminar. Más conocido por haber iniciado la Gran Muralla China y por quemar todos los libros para que la historia china comenzase con él, el primer emperador pudo haber eliminado el registro de aquellos que

ascendieron antes que él. Desde entonces, buena parte del mundo ha caminado hasta la cumbre del monte Tai, durante muchos siglos por la escalera de siete mil peldaños que lleva de la Ciudad de la Paz, situada al pie de la montaña, a través de tres Puertas Celestiales, al Templo del Emperador de Jade, ya en la cima. La escritora norteamericana budista Gretel Ehrlich ascendió el monte Tai y otros sitios de peregrinaje de montaña en China y escribió: «La expresión china para "ir en peregrinación", *ch'ao-shan chin-hsiang*, significa "presentarle sus respetos a la montaña", como si la montaña fuera una emperatriz o un antepasado ante el cual uno debiera arrodillarse». En el siglo IV un tipo muy diferente de peregrino escaló montañas en el otro lado de Eurasia: la peregrina cristiana Egeria. Casi no hay rastro de ella, pero su diario de peregrinación sí ha llegado a nosotros y de ese manuscrito cabe concluir que Egeria era abadesa u otra autoridad religiosa y que Sinaí, península montañosa y desértica de Egipto, era por entonces uno de los lugares de peregrinación cristianos. Egeria fue guiada por hombres santos allí asentados a través del «vasto y muy llano valle por donde los hijos de Israel se demoraron durante esos días cuando el santo Moisés ascendió la montaña de Dios» en su huida de la esclavitud en Egipto. Ella y sus compañeros, cuyos nombres no aparecen, escalaron la cumbre de casi dos mil trescientos metros del monte Sinaí a pie, «derecho hacia arriba, como si se escalara una muralla». Egeria notó que «esta parece una única montaña desde lejos; sin embargo, una vez que te acercas, ves que hay muchas, pero toda la cordillera se llama la Montaña de Dios». Para Egeria, el Sinaí era la montaña donde Dios había descendido y Moisés había ascendido para recibir las Tablas de la Ley: escalarla era una profesión de fe en las Escrituras y un retorno al lugar donde habían tenido lugar aquellos sus grandes momentos. También se construyeron tiempo después escaleras sobre el Sinaí y un místico del siglo XIV las ascendió todos los días como prueba de fe.

Las montañas, como los laberintos y otras construcciones, funcionan como espacio metafórico y simbólico. No hay equivalente geográfico más claro de la idea de llegada y triunfo que la cumbre más alta, más allá de la cual no es posible llegar (aunque en la cadena montañosa del Himalaya muchos peregrinos circunvalan las montañas, por creer que sería sacrílego pararse en la cima de alguna de sus montañas). El atléticamente dotado y enormemente ambicioso montañista victoriano Edward Whymper comentó, al alcanzar la cumbre del monte Cervino: «No hay nada que mirar hacia arriba, todo está allá abajo», en una elocuente mezcla de lenguaje literal y figurativo. «El hombre que está allí está de algún modo en la posición de uno que ha logrado todo lo que desea, no tiene nada más a lo que aspirar». El atractivo de escalar hasta la cima de las montañas puede también derivarse de las metáforas del lenguaje. El inglés y muchos otros idiomas asocian altitud, ascenso y altura con poder, virtud y posición. Así, hablamos de encontrarse en la cima del mundo o en la cima de una disciplina, en la cumbre de las propias habilidades; de ir en alza; de experiencias cumbre y de la cumbre de una carrera; de elevarse y ascender en el mundo, por no hablar de los arribistas sociales, de la movilidad social ascendente, de pensamientos elevados y bajos instintos y, por supuesto, de clases altas y clases bajas. En la cosmología cristiana, el cielo está arriba y el infierno abajo, y Dante presenta el Purgatorio como una montaña cónica que él arduamente asciende, conjugando así viaje espiritual y geográfico (Dante parte de lo que escaladores modernos llamarían una chimenea: «Escalamos por un pliegue estrecho, / la roca nos envolvía por todos lados, / y ese suelo requería tanto de pies como de manos»). Una caminata cuesta arriba atraviesa estos territorios metafísicos; un paseo sin meta por la misma montaña se mueve en una metafísica muy diferente.

En Japón, las montañas han sido imaginadas como los centros de vastos mandalas esparciéndose por el paisaje como, en palabras de un erudito, «flores superpuestas», y acercarse al centro del mandala significa acercarse

a la fuente de poder espiritual, aunque ese acercamiento puede ser indirecto. En un laberinto se puede estar lo más lejos del destino cuando más cerca está; en una montaña, como entendió Egeria, la montaña misma cambia de forma una y otra vez a medida que se va ascendiendo. La famosa parábola zen sobre el maestro para quien, antes de iniciar sus estudios, las montañas eran solo montañas, durante sus estudios las montañas ya no eran montañas y, después de completar sus estudios, las montañas eran nuevamente montañas, se podría interpretar como una alegoría sobre esta paradoja perceptual. Thoreau la advirtió y escribió: «Para el viajero, el contorno de una montaña cambia a cada paso y esta tiene un número infinito de perfiles, aunque absolutamente solo una forma»; forma que se aprehende mejor a distancia. En cada imagen, excepto en una, de las famosas *Treinta y seis vistas del monte Fuji* del artista japonés Hokusai, el cono perfecto del monte Fuji asoma grande de cerca o pequeño a lo lejos, dando orientación y continuidad a la ciudad, el camino, los campos y el mar. Solamente en la imagen de los peregrinos ascendiendo la montaña misma, desaparece la silueta familiar que unifica las otras imágenes. Cuando algo nos atrae, nos acercamos; cuando nos acercamos, la vista que nos atrajo se disuelve: la cara amada se desdibuja o se fractura al acercarnos para darle un beso, el suave cono del monte Fuji se vuelve rugosa roca que surge del suelo y borra el cielo en el grabado de Hokusai de los peregrinos de la montaña. La forma objetiva de la montaña parece disolverse en experiencia subjetiva y el significado de ascender una montaña se fragmenta.

Una caminata, he afirmado, es como una vida en miniatura y el ascenso a una montaña es una caminata más dramática: hay más peligro y más conciencia de la muerte, más incertidumbre sobre el resultado, más sensación de triunfo en lo que es claramente la llegada. «Escalar rocas es como el resto de tu vida, solo que más sencillo y más seguro —escribió el montañista inglés Charles Montague en 1924—. Cada vez que subes una dura pendiente, has triunfado en la vida». Lo que me fascina del

montañismo es cómo una sola actividad puede significar tantas cosas diferentes. Aunque la idea de peregrinaje pareciera casi siempre estar presente, muchos ascensos derivan su sentido de los deportes y también de la acción militar. El peregrinaje adquiere sentido al seguir rutas sagradas a determinados destinos ya establecidos, mientras que los más respetados montañistas suelen ser los primeros en seguir una ruta o alcanzar una cima, es decir, quienes, como atletas, marcan un récord. El montañismo ha sido visto con frecuencia como una forma pura de misión, poniendo en juego todas las habilidades y virtudes heroicas, pero sin que medien ganancias materiales ni se ejerza violencia alguna hacia enemigo alguno (razón por la cual el fantástico alpinista francés Lionel Terray tituló sus memorias *Conquistadores de lo inútil*). El 17 de marzo de 1923, durante una de las charlas que formaban parte de un ciclo de conferencias cuyo objetivo era reunir fondos para una expedición al Everest, al parecer, el gran montañista George Mallory se exasperó con las continuas preguntas sobre por qué quería escalarlo y pronunció la frase más famosa en la historia del montañismo, la frase que a veces es citada como un *kōan* zen: «Porque está ahí». Su respuesta solía ser otra: «Esperamos demostrar que el espíritu que construyó el Imperio británico no ha muerto». Mallory y su compañero Andrew Irvine murieron en esa expedición y los historiadores del montañismo aún discuten si llegaron a la cima antes de desaparecer. (El cadáver maltrecho y congelado de Mallory fue encontrado setenta y cinco años después, el 1 de mayo de 1999).

La parte mensurable de una experiencia es la que más fácil se traduce, de modo que las cumbres más altas y los peores desastres son los aspectos más conocidos del montañismo, junto a todos los récords —primer ascenso, primer ascenso por el lado norte, primer ascenso estadounidense, primer ascenso japonés, primer ascenso de una mujer, el ascenso más rápido, el primero sin esta u otra pieza de equipo—. El monte Everest ha sido siempre objeto de este tipo de contabilidades para los occidentales, cuya atención les

llamó por primera vez gracias a la trigonometría. En 1852, un empleado de la oficina del Departamento Trigonométrico Británico en la India calculó que lo que ellos llamaban «Cumbre XV» y los tibetanos «Chomolungma», era más alta que todas las otras cumbres del Himalaya que lo rodeaban. El hombre que lo midió le dio el nombre del hombre que nunca le había prestado atención alguna, el anterior supervisor general de la India *sir* George Everest (realizando así una especie de cambio de sexo, ya que *chomolungma* significa «diosa del lugar»). Los lugareños consideran Chomolungma una de las montañas sagradas menos importantes, pero los escritores sobre montañismo muchas veces llaman al Everest (que se encuentra en la misma latitud que el sur de Florida) la cima o el techo del mundo, como si nuestro planeta, en lugar de una esfera, fuera una especie de pirámide. El viajadísimo montañista y teólogo Edwin Bernbaum escribe irónicamente: «Cualquier cosa que la sociedad occidental mire como número uno tiende a tomar un aura definitiva que la hace aparecer como más real y valiosa que cualquier otra: en pocas palabras, la hace sagrada». Y el número uno suele determinarse por medidas. El triunfo en el montañismo, como en los deportes, se mide en primero, más rápido, más algo…

Como otros deportes, el montañismo es esfuerzo con resultados solamente simbólicos, pero la naturaleza de dicho simbolismo determina todo: por qué, por ejemplo, el montañista francés Maurice Herzog pudo considerar su expedición de 1950 al Annapurna, la séptima montaña más alta del mundo, una victoria por llegar a la cima y no un fracaso por haber perdido los dedos de las manos y los pies, congelados, y haber tenido que ser cargado montaña abajo por sherpas. Quizás pisaba Herzog el terreno de la historia de manera tan desinteresada como Egeria lo hizo con las Escrituras. A mediados de los años sesenta, David Roberts lideró el segundo ascenso a la cumbre del monte Huntington, en la cordillera de Alaska Central. Como relató en su libro *The Mountain of My Fear,* la

expedición parece haber comenzado en Massachusetts: primero estudió unas fotografías de la montaña, después pensó en una nueva ruta para escalarla y sintió el deseo de hacer algo que no hubiese sido hecho hasta entonces; es decir, la expedición partió con la representación visual y el deseo de situarse a sí mismo en el récord histórico, con meses de preparativos, recaudación de fondos, contrataciones de personal, almacenaje de equipo y listados; solo se comprometería físicamente con la montaña mucho tiempo después. Esta tensión entre historia y experiencia, entre aspiración y memoria y momento, me fascina y si bien esa tensión se vive en todas las actividades humanas, parece volverse, por decirlo de algún modo, más transparente en las grandes altitudes. Historia, déjenme aclararles, significa un acto imaginado como situado en el contexto de otros actos semejantes y como será percibido por otros; esta historia surge de la imaginación social sobre cómo los actos individuales encajan en la vida pública. La historia se traslada en la mente a los lugares más remotos, para determinar aquello que los propios actos significan incluso allí, y ¿quién podría decir cuánto pesa a aquellos que la trasladan?

Porque las alturas de las montañas suelen estar lejos de la tierra habitada, porque los místicos y los bandidos se han escondido por las alturas para desaparecer de la vista, porque escalar es «el único momento en que mi mente no vaga», hacer historia en las montañas parece una pretensión especialmente paradójica y el montañismo un deporte especialmente paradójico, si se considera deporte… Ser el primero en alcanzar la cima de una montaña significa entrar en lo desconocido, pero precisamente para situar ese lugar en la historia humana, para hacerlo conocido. Hay quienes se niegan a registrar sus ascensos o nombrar sus escaladas por sentir que su montañismo es una retirada de la historia. Gwen Moffat, primera guía de escalada titulada de Gran Bretaña en 1953, escribió sobre las satisfacciones inmediatas: «Y antes de que empezara a moverme, sentí la sensación familiar que venía cuando estaba a punto de hacer algo difícil. Relajación

mental y física, un aflojamiento de los músculos, tan completo que incluso la cara se relaja y los ojos se ensanchan; el cuerpo se vuelve ágil y ligero, una entidad flexible y coordinada a la cual se le enseña una subida como a un caballo se le enseña un salto de valla. Es en ese momento exquisito antes del movimiento difícil cuando uno ve y entiende que se puede dar respuesta a la pregunta de por qué uno escala. Estás haciendo algo difícil, tan difícil que el error podría significar la muerte, pero gracias al conocimiento y la experiencia lo estás haciendo de manera segura». Moffat y una compañera decidieron establecer el récord del cruce más lento de una cima en la isla de Skye y, probablemente gracias a la ayuda de una ventisca sorpresiva, lo lograron.

La historia del montañismo europeo comienza con una especie de competición. Décadas antes de que se escalara el Mont Blanc, el glaciar que baja desde él al valle de Chamonix y el valle mismo se habían vuelto destinos turísticos (y, desde ese entonces, continúan siéndolo). Como las gentes del norte de Gales y del Distrito de los Lagos, los lugareños eran herederos del gusto creciente de los viajeros por paisajes salvajes y accidentados. Resultado de esta creciente economía turística fue que un joven científico de Ginebra llamado Horace-Bénédict de Saussure llegara allí en 1760 y quedara tan fascinado por los glaciares que decidiera dedicar el resto de su vida a estudiarlos: aquel joven premiaría con una buena cantidad a la primera persona que alcanzara la cima de 4.808 metros del Mont Blanc. Los primeros años del culto a las montañas, el Mont Blanc, el punto más alto de Europa, era un imán y un icono cultural para los románticos del paisaje, el tema de un poema mayor de Shelley, la primera medida de la ambición de los montañistas. En 1786, un doctor de la región alcanzó la cima con la ayuda de un cazador también de allí. Unos años antes, los cuatro guías que intentaron ascender hasta la cima se habían asustado tanto que afirmaron que nadie sería capaz de escalarlo y por ese entonces nadie en Europa tenía la certeza de que los seres humanos

pudieran sobrevivir a tan gran altitud. El doctor vecino de Chamonix Michel-Gabriel Paccard escribe que un montañista que más tarde alcanzaría mucha fama, Eric Shipton, «volvió su aguda inteligencia y su ya profunda experiencia como escalador a los problemas de la supervivencia en la montaña. […] No buscaba notoriedad y hablaba poco de sus proezas, muchas de las cuales demostraban gran resolución y resistencia física. Su deseo de escalar el Mont Blanc estaba aparentemente inspirado más por su deseo de ser el primer francés y por los intereses de la ciencia que por cualquier deseo de ganar fama para sí mismo. Entre otras cosas, estaba ansioso de hacer observaciones barométricas en la cumbre».

Después de cuatro infructuosos intentos, el doctor contrató a Jacques Balmat, un escalador robusto que vivía de la caza y la búsqueda de cristales. Partieron una noche de luna llena de agosto, sin las cuerdas y piolets del montañismo moderno, fijando un par de varas largas en las grietas que pudieron encontrar en el denso hielo. Cuando llegaron al temido Valle de la Nieve, el profundo recoveco rodeado de murallas de hielo donde los cuatro guías se habían rendido, Balmat rogó volver, pero Paccard lo convenció de continuar y escalaron una cresta nevada azotados por fuertes vientos. Alcanzaron la cumbre a primera hora de la tarde, catorce horas después de haber partido, y después de que Paccard hiciera sus mediciones, descendieron para pasar la noche bajo un peñasco. Por la mañana despertaron ambos quemados por el viento y congelados, y Paccard, también ciego por la nieve, tuvo que ser arrastrado montaña abajo. «Solo por el puro esfuerzo físico, el primer ascenso al Mont Blanc ya fue una *performance* memorable», concluye Shipton, pero la historia no terminó ahí. El intrigante Balmat comenzó a contar que era él quien había explorado aquella ruta y quien había liderado la expedición y que Paccard era poco menos que un bulto con el que él había tenido que cargar. Su versión fue exagerándose hasta que comenzó a afirmar que Paccard se había hundido unos cientos de pies antes de alcanzar la cumbre y que Balmat había

completado el ascenso él solo. Hasta el siglo XX no se descubrió la verdad y entonces el valiente doctor regresó al lugar que le correspondía entre los héroes del montañismo. Uno de los montañistas había traicionado a su compañero y a la verdad por pasar a la historia, por publicidad y por la recompensa (y, un siglo más tarde, el explorador Frederick Cook mintió y falsificó fotografías para demostrar que había logrado el primer ascenso al monte McKinley, en el parque nacional y reserva Denali, en Alaska; para él la historia era todo y la experiencia no era nada).

Tan pronto como se demostró que el Mont Blanc era escalable, muchos comenzaron a intentar alcanzar su cima. A mediados del siglo XIX, 46 grupos, muchos ingleses, habían llegado a la cumbre y el foco se movió a otros picos y rutas de los Alpes. Aunque hay muchos grandes montañistas, ninguno supera mi afecto por Henriette d'Angeville. Quizá me fascina por la efusividad que muestra en *Mon excursion au Mont-Blanc*, pues demuestra que una gran resistencia física no necesariamente debe asociarse con el estoicismo o quizá porque la verdadera literatura del montañismo está escrita para verdaderos montañistas, para esos montañistas a los que les encantan los párrafos cargados de empotramientos de puño, movimientos de repisas, crampones o técnicas de aseguramiento y otros. D'Angeville había crecido en los Alpes y por ellos había caminado desde niña y, en 1838, a sus cuarenta y cuatro años, emprendió su ascenso. La pregunta inevitable sobre las razones que la habían llevado a escalar la responde al comienzo del libro, cuando escribe: «El alma tiene necesidades, como el cuerpo, particulares para cada individuo. […] Me cuento entre quienes prefieren la grandeza de los paisajes naturales a las vistas más dulces o encantadoras imaginables. […] Y por ello escogí el Mont Blanc». Más tarde se ganaría el desprecio popular por bromear que lo había escalado para ser tan famosa como la novelista George Sand, pero ella continuó escalando montañas hasta sus sesenta años sin recibir mayor atención: «No era la exigua fama de ser la primera mujer en aventurarse en un viaje semejante la que me

llenaba de la euforia que siempre provocan tales proyectos, sino la conciencia del bienestar espiritual que obtendría». Su escalada es un drama menor sobre el arduo ascenso, intercalado entre extravagantes listas preliminares de equipaje y una victoriosa cena posterior con sus diez guías. Ser guía ya se había convertido en una profesión y la técnica y las herramientas habían evolucionado bastante desde la época de Paccard.

Las edades de oro suelen terminar con una caída y la edad de oro del montañismo no fue la excepción. Se suele considerar que comprendió de 1854 a 1865, cuando se escaló buena parte de los Alpes por primera vez, y sobre todo se trató de una edad de oro británica, en la cual escalar montañas se volvió un deporte reconocido, aunque de ningún modo popular (mucha más gente continuó caminando por los Alpes sin interesarse en las cumbres). Casi la mitad de los grandes primeros ascensos de esa época fueron hechos por ricos aficionados británicos con lugareños como guías. El Club Alpino, fundado en 1857 como una suerte de cruce entre club de caballeros y sociedad científica, se aceptó hace tanto tiempo como elemento constitutivo del mundo del montañismo que su rareza —un club británico centrado en montañas continentales— pocas veces se destaca, pero esos años los Alpes eran el foco exclusivo de este nuevo deporte, pasatiempo o pasión; montañas más lejanas o menores, subidas técnicamente más exigentes en lugares como el Distrito de las Cumbres o el Distrito de los Lagos no recibían mucha atención aún y por entonces el montañismo en Norteamérica ocurría en un contexto radicalmente diferente. El público británico interesado en esta actividad era mucho mayor que sus practicantes y, en Europa, los montañistas y escaladores aún se convierten en celebridades. El popular *show* de Albert Smith *Mont Blanc*, basado en su ascenso de 1851, se representó en un teatro de Londres durante años, y libros como *Wanderings Among the Alps*, de Alfred Wills, y la serie *Peaks, Passes and Glaciers*, del Club Alpino, tuvieron buenísimas acogidas.

Atraído por esta literatura, a sus veinte años, el grabador Edward Whymper consiguió un trabajo cuya tarea era hacer imágenes de los Alpes. Dedicó su tiempo libre a explorar las montañas y resultó tener un cierto talento para subirlas. Aunque hizo una cantidad importante de primeros ascensos en otras partes, fue el monte Cervino el que atrapó su imaginación. Entre 1861 y 1865, en siete ocasiones fallidas intentó ascender esa espectacular cumbre, decidido a ser el primer escalador en alcanzar la cima. Whymper, finalmente, lo logró y se considera que su éxito cierra esta edad de oro. Cabe preguntarse si ese periodo terminó porque Whymper ascendió con un ánimo diferente o, al menos, un ánimo más abiertamente ambicioso a estas empresas, porque el monte Cervino era la última cumbre alpina importante que quedaba por ascender, o por la catástrofe que sucedió después. En colaboración con el más importante escalador aficionado de aquellos años, el reverendo Charles Hudson, dos jóvenes ingleses más y tres guías de la región, inició Whymper su octavo ascenso. En el descenso, Hudson, los dos jóvenes y el excepcional guía Michel Croz, todos formando juntos una encordada, cayeron y murieron cuando uno de ellos resbaló. Sobre aquella desgracia se volvió el equivalente victoriano de un circo mediático, con mucha condena al montañismo como una actividad caprichosamente peligrosa y mucha murmuración sobre si Whymper y los guías se habían comportado bien profesional y éticamente. Aun así, *Scrambles in the Alps* de Whymper se volvió un clásico y quizás es la razón por la cual el monte Cervino es una atracción en Disneylandia.

La historia del montañismo va de los primeros, de los grandes y de las catástrofes, pero detrás de docenas de caras famosas hay innumerables montañistas cuyas recompensas han sido completamente íntimas y personales. Aquello que se registra como historia representa rara vez lo que es típico y lo que es típico rara vez se vuelve visible como historia, aunque muchas veces alcanza la visibilidad como literatura. Algo de esta dicotomía está presente en los dos géneros mayores de libros de montañismo, la épica

que el gran público suele leer y las memorias que parecen tener menor audiencia. La épica consiste en relatos heroicos sobre los intentos de ascender alguna cumbre importante: estas obras son libros sobre historia y, casi siempre, tragedia (salvo por ser el montañismo voluntario y, para algunas personas, tremendamente satisfactorio, la literatura de montañismo de gran altura, por su énfasis en el sufrimiento físico, la supervivencia gracias a la pura voluntad y los horribles detalles sobre congelamiento, hipotermia, mal de altura y fatales caídas, me recuerda muchas veces los libros sobre los campos de concentración y las marchas forzadas). En contraste, las alegres memorias de incluso algunos de los grandes escaladores —Joe Brown, Don Whillens, Gwen Moffat, Lionel Terray— se leen muchas veces como graciosos idilios que restan importancia a las dificultades. En estos relatos, en cuyas páginas apenas aparece la descripción de alguna tragedia, los escaladores muestran que son las excursiones, unas mayores, otras menores, los encuentros con amigos, la libertad, la pasión por la montaña, el perfeccionamiento de las propias habilidades, la justa ambición y el gran orgullo las razones por las que tanto les satisface el montañismo. Más que la importancia histórica de las hazañas que relatan, el mérito de los mejores libros es la viveza con que describen sus empeños.

Si en lugar de interesarnos por la historia pública nos interesamos por la experiencia personal, el hecho de alcanzar la cumbre deja de ser el punto central que el narrador puede decidir contar o no, y quienes se limitan a pasearse por las alturas se vuelven parte de la historia, es decir, al dejar atrás deportes y récords, los dos platillos de la balanza, la disciplina de la meta y la disciplina del desapego, recuperan el equilibrio. Smoke Blanchard, el guía que alcanzó su madurez escalando las cumbres de Oregón durante la Gran Depresión, escribió en la que es mi favorita entre todas las memorias de montaña, *Walking Up and Down in the World*: «Durante medio siglo he tratado de promover la idea de que el montañismo

es mejor si se aborda como una combinación de pícnic y peregrinaje. El pícnic-peregrinaje de montaña es algo poco agresivo y muy satisfactorio. Espero poder mostrar que el montañismo suave puede ser alegremente practicado durante toda una vida sin establecer récords. ¿Se puede catalogar una relación amorosa?». El simpático y divertido Blanchard era caminante y montañista y, entre los placeres que relata, hay largas expediciones por la costa de Oregón y a través de California, desde las Montañas Blancas situadas al este de Sierra Nevada hasta el mar, así como muchos ascensos en Sierra Nevada y en el noroeste del Pacífico. Como muchos otros montañistas de la costa pacífica, desde John Muir hasta Gary Snyder, él abordaba las montañas de una manera que reconciliaba vagar y llegar a destino, una actitud que recuerda a las más antiguas tradiciones montañistas del otro lado del océano, en China y Japón.

No era tanto ascender sino estar en las montañas aquello que celebraban esos poetas, sabios y ermitaños y las montañas tan retratadas en la poesía y la pintura chinas eran un retiro contemplativo tanto de la política como de la sociedad. En China, vagar era celebrado —«Entre los taoístas “vagar” es la clave para alcanzar el éxtasis», escribe un estudioso—, pero llegar a la cima en ocasiones era visto con cierta ambigüedad. Una de las composiciones del poeta del siglo VIII Li Bai se titula «Sobre visitar a un maestro taoísta en las cordilleras de Tiantai y no encontrarlo», un tema común en la poesía china de aquel entonces. Las montañas poseían una geografía física y una geografía simbólica, de manera que el caminar adquiría matices metafóricos:

> La gente me pregunta el camino a la montaña Fría.
> ¿Montaña Fría? No hay camino que lleve a ella. [...]
> ¿Cómo esperas llegar allí si me imitas?
> Tu corazón y el mío no son iguales,

escribió un contemporáneo de Li Bai, el divertido y harapiento ermitaño budista Han-Shan.

En Japón las montañas han tenido significancia religiosa desde tiempos prehistóricos, pero, como apunta Bernbaum: «Antes del siglo VI los japoneses no escalaron sus montañas sagradas, contempladas por ellos como un reino separado del mundo ordinario, demasiado santo para la presencia humana. La gente construía santuarios a sus pies y las adoraban desde una respetuosa distancia. Con la introducción del budismo desde China en el siglo VI se inició la práctica de escalar los cerros sagrados hasta sus cimas para conversar desde allí con los dioses». Después de ello, aunque los monjes y los ascetas vagaban, la geografía indeterminada del vagar fue eclipsada por la geografía determinada del peregrinaje a las montañas. Escalar montañas se volvió una parte central de la práctica religiosa, especialmente entre los practicantes del shugendō, una secta de montañismo budista. «Cada aspecto del shugendō está conceptual y físicamente relacionado con el poder de las montañas sagradas y el bien que uno puede lograr manteniendo un respeto reverencial por las montañas sagradas», escribe el más importante estudioso occidental de esta secta, H. Byron Earhart. Si bien también la práctica del shugendō incluía festivales, ceremonias en templos y extensos periodos de ascetismo de montaña, lo fundamental, tanto para sacerdotes como para laicos, era ascender montañas, razón por la que apareció una especie de servicio de guías sacerdotal. Las montañas mismas eran percibidas como mandalas budistas y el ascenso equivalía a las seis etapas del progreso espiritual hacia la iluminación (una etapa consistía en suspender a los iniciados sobre un abismo mientras confesaban sus pecados). Como relata en su obra maestra de haiku y narrativa de viaje *Sendas de Oku*, en el curso de sus andanzas, el poeta zen del siglo XVII Bashō ascendió algunas de las montañas más sagradas del shugendō: «Yo […] partí con mi guía en una larga marcha de trece kilómetros hacia la cima de la montaña. Caminé entre neblinas y nubes, respirando el aire fino de las altitudes y pisando sobre nieve y hielo resbaladizo, hasta que por fin, cruzando un umbral de nubes, como parecía,

hacia las sendas del sol y la luna, alcancé la cima, completamente sin aliento y casi congelado hasta la muerte». Después de que se prohibiera la práctica del shugendō a finales del siglo XIX, perdió gran importancia en Japón, pero aún tiene santuarios y practicantes, el monte Fuji sigue siendo un gran destino de peregrinaje, y los japoneses siguen contándose entre los más ávidos montañistas del mundo.

Gary Snyder, buen montañista y gran poeta, parece unir las tradiciones espirituales y seculares. Al fin y al cabo, Snyder estudió budismo en Asia, pero había aprendido a escalar montañas mucho antes, con los Mazamas de Oregón (un club de montañismo fundado en la cima del monte Hood, en Oregón, en la década de 1890). En un epílogo a su poemario titulado como un antiguo rollo chino, *Mountains and Rivers Without End,* comenzado en 1956 y acabado casi cuarenta años después, escribe: «Había sido iniciado en el caminar por las altas cumbres nevadas del noroeste del Pacífico cuando tenía trece años y antes de cumplir los veinte ya había escalado una gran cantidad de cumbres. Los cuadros de paisajes del este de Asia que contemplé en el Museo de Arte de Seattle desde los diez años ofrecían vistas similares». Durante su larga estancia en Japón, practicó la meditación caminante, se relacionó con los pocos practicantes de shugendō que aún quedaban «y tuve la oportunidad de ver cómo caminar por el paisaje puede volverse tanto ritual como meditación. Hice el peregrinaje de cinco días sobre la cresta de Omine y entablé una vacilante relación con la arcaica deidad de montaña budista Fudō Myō-ō. Este antiguo ejercicio lo hace a uno visualizar la excursión desde la cima hasta el fondo del valle como una asociación interior entre los reinos de los mandalas del útero y el diamante del budismo Vajrayāna».

En 1956, justo antes de partir a Japón, Snyder llevó a Jack Kerouac a una excursión de ida y vuelta en un par de días hasta el mar cruzando el monte Tamalpais, una cumbre de 784 metros al otro lado del Golden Gate desde San Francisco. En esa caminata, Snyder dijo a su compañero ya resentido

de los pies: «Mientras más te acercas a la materia real, roca, aire, fuego, madera, más espiritual es el mundo». El especialista David Robertson comenta: «Esta sentencia presenta la que es quizás no solo la idea central de la poesía y la prosa de Gary Snyder, sino también el punto fijo en torno al cual gira el pensamiento y la práctica de muchos de quienes van por los senderos. Si hay un hábito que late en el corazón ritual de las vidas y su literatura, seguramente es este: la práctica de "materiar", de acceder repetidamente a la cosa que es al mismo tiempo materia y espíritu. […] El senderismo era para Snyder una manera de expandir una revolución política, social y espiritual. […] La naturaleza esencial de las cosas no es una trama aristotélica ni una dialéctica hegeliana y no conduce a una meta, razón por la que no puede ser el objeto de una búsqueda, como el grial. Gira y gira y sigue y sigue, como la excursión de Kerouac y Snyder y aún más como el poema que Snyder proyectaba escribir, del cual le hablaba a Kerouac mientras caminaban».

Ese poema es *Mountains and Rivers Without End* y una de sus piezas, «La circunvalación del monte Tamalpais», describe los lugares y relata los cantos de esta excursión de un día con Philip Whalen (actualmente un *roshi* zen) y Allen Ginsberg en 1965 «para mostrar respeto y aclarar la mente». Los budistas lugareños han transformado la circunvalación al estilo Himalaya en una caminata de unos veinte kilómetros y diez estaciones que se debe realizar varias veces al año: esa caminata parte de los pies de la cumbre este del Tam y alcanza la cima antes de emprender el descenso (cuando yo decidí subir, traté de mantener el buen humor de Snyder leyendo «Smoky el oso sutra» en la penúltima estación, un aparcamiento de automóviles salpicado, como toca, de decenas de colillas de cigarro). La cumbre no es una culminación, solo una de las diez estaciones de este circuito que rodea la montaña en una espiral de interpretaciones tomadas en su mayoría de fuentes religiosas asiáticas. Las montañas han sido un tema recurrente en la poesía de Snyder. Snyder recuperó la descripción de Muir

de su ascenso al monte Ritter para componer un poema sobre él, escribió sus propios *Cold Mountain Poems* a partir de Han Shan y habló no solo de escalar y caminar por las montañas, sino también de vivir y trabajar en las montañas como vigía forestal y constructor de senderos. En *Mountains and Rivers Without End*, dice Snyder: «Yo traduzco el espacio de su sentido físico a su sentido espiritual de espacio como vacío —transparencia espiritual— en la filosofía budista mahāyāna». El libro se abre con lo que parece al comienzo una larga descripción de un paisaje, pero resulta ser la descripción de una obra pictórica china, y Snyder viaja por todo tipo de espacios —obras pictóricas, ciudades, desiertos— con el mismo espíritu. En «Caminando el lecho de roca de Nueva York / vivo en el mar de la información», Snyder atraviesa Manhattan, pensando en los primeros encuentros de los indios con los colonos europeos, viendo los rascacielos como deidades empresariales —«Dios Mercado de Valores» y «Dios Old Union Carbide»—, viendo árboles, halcones peregrinos anidando «en el piso trigésimo quinto», indigentes vagando por los cañones de las calles cuyos edificios se vuelven «cruceros y contrafuertes que se alzan sobre ellos», pero las montañas reales lo entusiasman más que Manhattan, como se lee en un poema corto con un título largo, «Al volver a ascender el monte Cervino treinta y un años después»:

> Cadena tras cadena de montañas,
> año tras año tras año,
> sigo aún enamorado.

10

Sobre clubes de caminantes y guerras de tierras

I. Sierra Nevada

«Otro día perfecto de Sierra Nevada», dijo Michael Cohen planeando sobre su café en un tono con el que logró que su comentario me sonara cáustico, a mí, que en ese momento estaba planeando sobre mi té, mientras contemplábamos la luz de la mañana brillar sobre el lago. Valerie Cohen todavía no se había levantado y yo todavía no estaba despierta del todo esa mañana temprano en la cabaña del lago June de los Cohen, en el lado este de Sierra Nevada, al sureste de la zona montañosa del Parque Nacional de Yosemite. No recuerdo qué fue lo que le hizo decir de súbito: «Al Sierra Club le gusta decir que John Muir fundó el Sierra Club, pero lo fundó la cultura californiana». Nosotros mismos éramos producto de esa cultura. Michael y Valerie habían crecido en la región de Los Ángeles y desde niños pasaron mucho tiempo en la sierra. Yo ni de lejos era tan entregada ni tan atlética exploradora de la naturaleza como ellos, pero mis abuelos paternos se habían conocido en un club excursionista de inmigrantes en Los Ángeles. La elevada Sierra Nevada era indudablemente territorio de los Cohen: allí ambos habían esquiado, escalado, caminado, trabajado y se habían casado hacía treinta años, así que los dejé escoger el destino de nuestra excursión de aquel día.

Aquel precioso día de mediados de agosto no había ni una nube en el cielo y el invierno había sido tan largo y tan húmedo que las praderas aún estaban verdes y había flores silvestres por todos lados. Al igual que otros excursionistas, Valerie nos condujo por un buen atajo hasta el sendero que empezaba al suroeste de las praderas Tuolumne y, durante más de un kilómetro caminando entre pinos, me contó que cuando había trabajado como guardabosques hacía la ronda por ese mismo sendero y debía lidiar con los locos y drogados que anduvieran por allí. Ya en la pradera, allá donde el sendero se había estrechado hasta apenas ser una zanja de un palmo de profundidad, me contó que una vez los campistas se quejaron de un loco que andaba por su campamento que pasaba toda la noche andando en círculos y murmurando para sí mismo, un hombre que resultó ser un eminente pero demente matemático. En determinado momento, creo recordar que cuando Valerie estaba contando una anécdota protagonizada por una niñera y unos hongos amanita, Michael comentó que, como consecuencia de la teoría que sostiene que la naturaleza te hace feliz, quienes buscan más desesperadamente la felicidad suelen frecuentar aquellos parajes. Y así es: unos cuantos millones de visitantes más cada año hacen del Parque Nacional de Yosemite uno de los parajes naturales más famosos y más visitados del mundo.

Yosemite es también un lugar de gran importancia histórica para la historia del caminar, el montañismo y el movimiento medioambiental. Una suerte para mí fue que Michael hubiera escrito la historia del Sierra Club y una biografía intelectual de John Muir y que, al caminar por el sendero de Mono Pass, atravesásemos las tierras que aquel prolífico naturalista tanto había estudiado. Dorothy y William Wordsworth caminando juntos por los montes Peninos justo antes de dar inicio el siglo XIX parecen figuras solitarias entregadas a una actividad mal vista por una campiña desierta, y John Muir cruzando Yosemite y Sierra Nevada décadas antes de trasladarse a California en 1868 parece formar parte de esa tradición del deambular

solitario en busca de lo estético en una época en que todos buscaban lo utilitario; pero Muir, como Michael ya había comentado, era un fundador, mejor dicho, el fundador del Sierra Club, en cuyo esfuerzo por conservar el paisaje natural sin que sufriera más transformaciones que los senderos —la construcción de senderos fue una de las actividades más importantes del club en sus inicios— sí transformó y continuó transformando el paisaje social. Casi cien años después de que los Wordsworth partieran en su solitaria caminata invernal, casi un siglo antes de que los Cohen y yo partiéramos desde el borde ajetreado del camino, 96 miembros del Sierra Club, entre ellos su presidente, Muir, pasaron dos semanas caminando, escalando y acampando en las praderas Tuolumne. Ese primer High Trip del Sierra Club de julio de 1901 no solo es un hito en la historia del gusto por caminar en el paisaje, sino también un hito social, según el secretario del club William Colby: «Una de estas excursiones bien manejada hará el bien infinito de despertar el interés por los bosques y por otros atractivos naturales de nuestras montañas y de crear un espíritu de compañerismo entre nuestros miembros. Los clubes Mazamas y Montes Apalaches han demostrado durante muchos años cuán exitosos e interesantes pueden ser estos paseos». Caminar se había vuelto una parte tan arraigada de la cultura que podía ser, a través de los clubes de caminantes, uno de los cimientos necesarios para emprender cambios en el futuro.

Desde que los montañistas ingleses fundaran el Club Alpino en 1857, por Europa y Norteamérica han proliferado las organizaciones de actividades al aire libre y muchas de ellas, como los clubes Alpino y Montes Apalaches, combinan las ventajas de todo club social con las publicaciones y las exploraciones propias de una sociedad científica, pero el Sierra Club era diferente. «El interés por los bosques y por otros atractivos naturales» fue, según la ideología del club, un interés político. Para la mayor parte de los clubes, el montañismo y el excursionismo eran fines en sí mismos, pero el Sierra Club había sido fundado como una organización con un doble

propósito. En 1890, Muir y varios amigos suyos, entre ellos el pintor William Keith y el abogado Warren Olney, habían empezado a reunirse para discutir cómo defender el Parque Nacional de Yosemite de promotores decididos a saquear sus recursos minerales y forestales. Todos ellos se habían unido a varios profesores de la Universidad de California, Berkeley, deseosos de fundar un club de montañismo y, al igual que el nombre del Club Montes Apalaches procedía de las montañas de su región, el nombre de la nueva organización se tomó de la cadena montañosa que habían decidido explorar. El 4 de junio de 1892 se constituyó el Sierra Club.

Pretender que el mundo es un jardín es un acto esencialmente apolítico, una forma de dar la espalda a las dificultades que impiden que así sea en la realidad, pero trabajar para que el mundo sea un jardín suele ser un empeño político, y esa es la actitud que han adoptado los clubes caminantes más activistas. Caminar por el paisaje había sido considerado durante mucho tiempo un acto confusamente virtuoso, pero finalmente Muir y el club habían definido esa virtud como la defensa de la tierra. Esa virtud que se perpetúa en el tiempo aseguraba las razones de la existencia del club y lo transformaba en una organización ideológica. Caminar —salir de excursión o hacer montañismo, como solía llamarlo el club— se volvió su modo ideal de ser en el mundo: al aire libre, dependiendo de tus propios pies, sin producir ni destruir. La declaración de objetivos del club señalaba que sus propósitos eran «explorar, disfrutar y volver accesibles las regiones montañosas de la costa del Pacífico; publicar información auténtica sobre ellas; captar el apoyo y la cooperación de la población y del gobierno para preservar los bosques y otros atractivos naturales de las montañas de Sierra Nevada».

Desde su constitución, el Sierra Club vivió sus propias contradicciones. Se fundó como una combinación de sociedad de montañismo y sociedad conservacionista de la naturaleza, pues Muir y otros fundadores creían que aquellos que pasaran tiempo en las montañas terminarían amándolas y que

ese amor sería un amor activo, un amor dispuesto a librar una batalla política por salvarlas. Y si bien esa premisa demostró ser cierta, hay muchos montañistas cuyo amor carece de dimensión política y muchos ecologistas que, por distintas razones, no viajan a lugares remotos. La otra contradicción era consecuencia de la relación entre la devastación de los parajes naturales y el crecimiento económico: los estragos suelen perpetrarse en nombre del progreso. Aquel club de clase media se vio luchando en innumerables batallas de una guerra que no osaba decir su nombre, una guerra contra la explotación económica del medio ambiente en nombre del progreso y la libre empresa. John Muir se opuso al antropocentrismo y se enfrentó a la idea de que árboles, animales, minerales, tierra y agua están ahí para uso del hombre, mucho menos para su destrucción, pero al situar la naturaleza como un lugar aparte de la sociedad y la economía, no se encaró con las políticas más amplias relativas a la tierra y el dinero. Durante casi toda su trayectoria, el club sostendría el argumento más suave y antropocéntrico de que la explotación de parajes hermosos los destruía como lugares de recreo. Con el tiempo, se comprobó que ese recreo estaba destruyendo el valle de Yosemite casi tanto como la extracción de recursos había destruido el vecino valle de Hetch-Hetchy con la construcción de un embalse para abastecer de agua a San Francisco durante la Primera Guerra Mundial. El club tendría que eliminar de su declaración de objetivos la cláusula de «volver accesibles…» y comenzar a abogar por la conservación de las especies, los ecosistemas y la totalidad del planeta en unos tiempos en que la naturaleza comenzaba a ser concebida como una necesidad más que un placer.

Aún faltaba muchísimo tiempo para que acecharan muchos de esos problemas y transformaciones sufridas por el Sierra Club cuando el primer High Trip partió en julio de 1901. El mundo era entonces mucho más grande y estaba menos pavimentado que ahora, y tardaron tres días caminando desde el relativamente accesible valle de Yosemite hasta las

praderas Tuolumne, acompañados por una larga caravana de mulas y caballos cargados de estufas, mantas, camas de campaña y muchísima comida (hoy en día, las praderas están a un par de horas en coche del valle). Cuando llegaron, montaron un gran campamento y desde allí emprendieron incursiones a las montañas y cañones de alrededor en pequeños grupos. Entre el violento asentamiento de California por codiciosos yanquis y el posterior superdesarrollo del estado, se vivía una extraña felicidad en aquella época. De ese primer High Trip escribió Ella M. Sexton: «También hubo momentos solemnes, cuando los montañistas lanzaron una mirada desdeñosa a tan debiluchos principiantes al vernos partir con nuestros buenos bastones alpinos, nuestros almuerzos ligeros y todo nuestro coraje a conquistar picos escarpados, pendientes imposibles y campos nevados del monte Dana. […] Después de los casi quince kilómetros recorridos hasta el pie de la montaña, el duro ascenso y los agotadores kilómetros de regreso al campamento, los escaladores se habían rezagado tanto que varios grupos de socorro tuvieron que ir a encender fuegos para iluminar los lugares por los que debían cruzar los riachuelos y cargar con el último rezagado pasadas las nueve». Por aquel entonces aquellos parajes que no contaban con puentes por los que cruzar los ríos ni con mapas con que seguir ruta alguna eran muchísimo más salvajes que hoy. Por aquel entonces, aparte de los miembros del club, pescadores e indios que habían logrado sobrevivir, apenas se aventuraba nadie por esa región y en sus primeros años el club contó entre sus miembros con montañistas importantes y patrocinó varios primeros ascensos.

Pero son las experiencias comunes las que les dan algo de sabor a estas expediciones en grupo a las montañas. Nelson Hackett era un estudiante de secundaria cuando dos de sus profesoras lo reclutaron y de aquella experiencia sacó exactamente lo que se suponía que debía obtener: su integración en una comunidad de activistas amantes de la naturaleza. Años después Hackett sería el editor del *Sierra Club Bulletin* y miembro de la

junta directiva. Durante el High Trip de 1908 a la región del cañón de los Reyes, les envió una carta a sus padres en que describía a los líderes del club: «El señor Colby va como un rayo y el señor Parsons es tan gordo y tan lento que siempre va detrás y nadie se pierde. Naturalmente, cuando media docena va más adelantada, tú no puedes perder la huella de sus rastros. Yo había imaginado que ciento veinte personas caminarían en fila india, pero vamos tan dispersos que casi nunca uno ve más que media docena». Y continúa varios días después: «La mañana siguiente nos reunimos bajo la fría luz de las estrellas a las tres y media de la madrugada y partimos a las cuatro y media hacia el monte Whitney. El ascenso es sencillo pero tedioso y los pies se resienten al caminar por aquellas rocas. Alcancé la cima a las nueve. Comimos y preparamos chocolate caliente, disfrutamos de la vista un par de horas y después regresamos. Desde allí divisamos el desierto y el lago de Owen, a 3.350 metros debajo de nosotros». En una segunda carta escrita ese mismo día, 18 de julio de 1908, comenta: «Mantuve una larga conversación con el señor Muir esta tarde, bueno, solo habló él, sobre una caminata de mil quinientos kilómetros que hizo por el sur al año siguiente de que estallase la Rebelión. También me contó cómo empezó a interesarse por la botánica. El fuego ya está listo. Adiós».

De tradiciones ligeras e intensas yuxtaposiciones, California ha sido durante mucho tiempo una fuente inagotable de originales culturas. Con el cambio de siglo, una cultura regional que contaba con pintores, malos poetas y buenos arquitectos reaccionó a los intentos estatales de uniformizar peculiaridades sociales y medioambientales y el Sierra Club del comienzo formó parte de esa reacción. A diferencia de otras organizaciones como el Club Alpino, cuyos reglamentos prohibían la participación de las mujeres, el Sierra Club les daba la bienvenida y el montañismo les brindó oportunidades que difícilmente habrían tenido en otros lugares. En una época en que una mujer apenas podía salir sin carabina a pasear por

Londres, algo dice de la libertad que se disfrutaba en la costa oeste, y en ese club la posibilidad de que las mujeres pudieran ir allá donde quisieran con quien quisieran, en las montañas. Contando con profesionales de ambos sexos, en sus primeros tiempos, el Sierra Club tenía bastante peso intelectual y las noches alrededor de la fogata eran animadas por discusiones, música y actuaciones. Muir era el miembro más influyente por aquel entonces, pero más tarde el club acogería a los hombres que inventaron la fotografía de naturaleza norteamericana —Ansel Adams y Eliot Porter— y a muchos otros que redefinieron la naturaleza americana tanto con la ley como con la imaginación, como fueron los casos de George Marshall y David Brower. Pero la cultura de California no salió de la nada. Con aquellos primeros paseos los campistas fueron conformando su propia cultura, pero el material que modelaron era más antiguo. No es difícil rastrear su linaje. Después de todo, el decano del trascendentalismo de Nueva Inglaterra Ralph Waldo Emerson había visitado tanto a Wordsworth como a John Muir, al parecer transmitiendo —y transmutando— el legado del poeta peripatético que había caminado por la Revolución francesa al montañista evangélico muerto al comienzo de la Primera Guerra Mundial. Los miembros del Sierra Club habían importado su gusto por la naturaleza, pero puede haber sido la naturaleza misma, las colosales tierras salvajes del oeste, la que transformó ese gusto en algo nuevo.

Ese primer High Trip de 1901 señaló cuán lejos había llegado la cultura del caminar desde el paseo aristocrático por los jardines y la solitaria excursión por el bosque cuando alcanzó las montañas de California. Y no solo llegó a la cultura, sino también a la política: si el paisaje podía modelar a sus caminantes, estos caminantes de California estaban devolviéndole el favor modelando ese paisaje mediante la legislación y la representación cultural. En décadas recientes el Sierra Club ha sido vilipendiado por organizaciones ecologistas más jóvenes tanto por sus concesiones y pasos en falso como por haber pertenecido a su época, no a la nuestra, al no luchar

contra la construcción de embalses y centrales nucleares, pero el interés por el medio ambiente y el Sierra Club crecieron juntos. Durante la posguerra, el club comenzó a ampliar miras y flexibilizar las condiciones para ser miembro del mismo y, así, pasó de ser un club regional, cuyos varios miles de miembros participaban en actividades al aire libre, a ser una organización nacional entre cuyo medio millón de miembros hay muchos que jamás han hecho excursión alguna con el club. El Sierra Club, la primera fuerza importante que luchó por la protección del medio ambiente en Estados Unidos, aún sigue siendo una de las más influyentes y ha logrado grandes victorias en temas de bosques, aire, agua, especies, parques y tóxicos. Y continúa patrocinando miles de excursiones cercanas y salidas a la naturaleza todos los años.

Nuestra propia caminata salió del bosque y cruzó unas hermosas praderas recorridas por estrechos riachuelos. Michael y Valerie habían guiado algunos de los últimos High Trips organizados por el club en 1968, cuando «el hombre viejo de las montañas», el legendario escalador cascarrabias Norman Clyde, todavía aparecía por allí, pero los primeros campamentos multitudinarios y las expediciones de grandes grupos consternaron al club y, al poco tiempo, aquella tradición llegó a su fin. Al acercarnos al Mono Pass, aparecieron las mismas flores silvestres que había visto florecer en el Promontorio Marin en marzo, a unos cuatrocientos kilómetros de distancia. Y cuando finalmente alcanzamos el lugar que un cartel anunciaba como Mono Pass, 3.230 metros de altura, nos sentamos sobre la gravilla y las matas de lupino. La cima de Sierra Nevada es una de las pocas fronteras reales de todo el planeta y frontera cambiante que separa la tierra del agua. Estas montañas raspan las nubes de tormenta que navegan desde el oeste y el botín que obtienen se vuelve nieve derretida que corre de vuelta hacia el oeste, irrigando algunos de los mayores bosques templados del mundo, las arboledas de secuoyas, pinos ponderosa y abetos de Sierra Nevada y, de allí, a los valles y los ríos salmoneros que descargan en el océano después de

recorrer granjas y poblaciones más abajo. Algo de agua corre también hacia el lado oriental de Sierra Nevada, todo el terreno al este de las cumbres es desierto. En Mono Pass, pudimos contemplar la belleza de una pradera de un brillante verde decorada por dulces flores silvestres, pero unos tres kilómetros atrás comenzaban miles de kilómetros de aridez. También nos bastó una mirada para comprobar los desenlaces de dos grandes batallas por el territorio. Las fronteras del Parque Nacional de Yosemite se fijaron en la década de 1890, John Muir fue quien las trazó. El lago Mono, el óvalo azul que se abre en el polvoriento este, se salvó en los años noventa cuando los ecologistas, tras muchos años de lucha, impidieron finalmente desviar algunos de los afluentes del lago hacia el vasto sistema hidráulico que abastece de agua la ciudad de Los Ángeles.

Y entonces volvimos a discutir sobre el Sierra Club. A pesar de admirar la entrega demostrada por el club durante décadas, me preocupa que equiparar el amor por la naturaleza con ciertos tipos de actividades recreativas y placenteras a la vista deje fuera a quienes tienen otros gustos y tareas. Caminar por un paraje puede ser una manifestación de una herencia concreta y, cuando se considera una experiencia universal, quienes no participan de ella, en lugar de ser vistos como personas menos aculturadas en la tradición romántica noreuropea, pueden terminar siendo tachados de poco sensibles con la naturaleza. Michael me contó una salida del Sierra Club, en los tiempos en que él hacía de guía y Valerie se ocupaba de la cocina. En aquella salida algunos bienintencionados miembros del club invitaron a dos jóvenes afroamericanos que vivían en un barrio marginal del centro de la ciudad, y esos dos muchachos se mostraron desconcertados. La naturaleza salvaje los alarmó tanto que no comprendían qué sentido tenía hacer tanto esfuerzo como caminantes para disfrutar de ella. Solo el hombre que los llevó a pescar y las hamburguesas que Valerie les preparó todos los días compensaron aquella experiencia. Michael comentó aquella anécdota en *The Pathless Way*, su libro sobre Muir: «Nos impactó el descubrir de

primera mano que el gusto por la naturaleza salvaje estaba culturalmente determinado, un privilegio que solo podían disfrutar los hijos y las hijas de una clase socialmente acomodada de norteamericanos. Solo con personas cuyos valores básicos coincidan uno podía cultivar un sentido de comunidad utópica en las salidas». (Desde entonces, el Sierra Club y otras organizaciones han patrocinado «paseos con chicos de barrios marginales del centro de la ciudad» mejor preparados para mediar la experiencia). Después dejamos el sendero y anduvimos campo a través, nos desviamos cerca de un pequeño lago medio escondido bajo la cara oscura de un acantilado que parecía aumentar sus profundidades y nos aventuramos por verdes extensiones pantanosas de cebolla salvaje salpicadas con el escarlata de los pinceles indios hasta alcanzar una pendiente barrida por el viento sobre el cañón Sangriento.

II. Los Alpes

Además del sendero llamado John Muir que va del monte Whitney al valle de Yosemite y decenas de escuelas públicas de California, uno de los monumentos erigidos en honor a John Muir es la extensión de secuoyas, llamada Bosque Muir, que hay en las faldas del monte Tamalpais, una decena de kilómetros al norte del puente Golden Gate. El monte Tamalpais es la pequeña cumbre donde Gary Snyder y sus amigos instituyeron la práctica budista de la circunvalación ritual, pero hay otras maneras de interpretar montañas y caminar, y esa montaña ha tenido muchos intérpretes. Por el Bosque Muir hay un sendero que casi pasa desapercibido a lo largo de medio kilómetro y luego hace una curva para llegar a un monumento muy diferente y confuso en la escarpada pendiente que se ciñe sobre el bosque. Y entonces aparece un perfecto chalé alpino, con su pista de baile al aire libre, su tejado a dos aguas y sus balcones a distintas alturas hechos de tablones de madera de pino tallados con motivos folclóricos, uno de los pocos puestos de avanzada norteamericanos que quedan en pie de la

organización austriaca Die Naturfreunde. El grupo de los Naturfreunde, Amigos de la Naturaleza, fue fundado en Viena en 1895 por el profesor Georg Schmiedl, el herrero Alois Rohrauer y el estudiante Karl Renner, en una época en que los Habsburgo y otras elites aún controlaban el acceso a la mayor parte de las montañas austriacas. *Berg frei*, montañas libres, era su eslogan. Aquellos hombres se declaraban socialistas y antimonárquicos y tuvieron muchísimo éxito. Sesenta personas asistieron a la primera reunión de la organización y dos décadas después había doscientos mil miembros, en su mayoría en Austria, Alemania y Suiza. Cada división local compró tierras y construyó una su propia casa club, una casa abierta a todos los miembros de los Naturfreunde. Patrocinaron excursiones, fomentaron el interés por el medio ambiente, celebraron festivales folclóricos y defendieron el acceso a las montañas de la clase trabajadora.

Las postrimerías del siglo XIX y los comienzos del siglo XX fueron una edad de oro de muchísimas organizaciones. Unas ofrecieron cohesión social a los desplazados de un mundo rápidamente cambiante; otras, resistencia a la inhumana voracidad de la industrialización por el tiempo, la salud, la energía y los derechos de los trabajadores. Muchas se organizaban en torno a ideales utópicos o a un cambio social práctico, y todas crearon comunidades —sionistas, feministas, obreras, atléticas, benéficas e intelectuales—. Los clubes caminantes formaban parte de ese movimiento y los más importantes clubes caminantes políticos fueron fundados en oposición a convenciones sociales determinadas. El Sierra Club luchó contra la destrucción descontrolada de un ecosistema virgen por un país en acelerado desarrollo. En la mayor parte de Europa, el espacio abierto que quedaba estaba en unas condiciones más estables pero menos accesibles. Para los austriacos Naturfreunde, así como para muchos grupos británicos, el monopolio aristocrático sobre el espacio abierto era el problema. Manfred Pils, hoy secretario general de Naturfreunde, me escribió: «Amigos de la Naturaleza fue fundado porque en aquella época el

esparcimiento y el turismo eran un privilegio exclusivo de la clase alta. El club quería que la totalidad de la población tuviera oportunidad de disfrutar de ello […] Amigos de la Naturaleza hizo campaña contra los esfuerzos por excluir a las gentes de las praderas y los bosques de titularidad privada de los Alpes. La campaña se llamó *Der verbotene Weg*, "El sendero prohibido". Y finalmente el club logró una regulación legal que garantizaba para todos el acceso a pie a los bosques y praderas alpinas». Como consecuencia, «los Alpes no son territorio de propiedad pública y siguieron siendo propiedad privada, pero nosotros (y todos los turistas) tenemos acceso a todos los senderos y a la mayoría de bosques y praderas».

Cuando alemanes y austriacos radicales emigraron a Estados Unidos, también importaron su organización. En San Francisco, inmigrantes que se reunían en la sala de los trabajadores alemanes en Valencia Street salían de excursión en grandes grupos por el monte Tam. Tras el terremoto de 1906, Erich Fink, historiador de los distintos Naturfreunde locales, me contó que cuantos más artesanos se asentaban en la región, más aumentaba el número de excursionistas de fin de semana, razón por la que decidieron comprar una propiedad para comenzar su propia filial de Naturfreunde. Cinco jóvenes compraron toda una escarpada ladera del monte Tam por doscientos dólares y ellos mismos construyeron un refugio rural. La esposa de Fink me contó que hasta los años treinta tenías que mostrar tu carné de sindicalista para poder entrar. Esta cabaña bávara entre las secuoyas constituía una alternativa obrera al Sierra Club, un lugar para trabajadores que solo disponían del fin de semana para escapar de la ciudad.

Los Naturfreunde pagaron caro su éxito. En Austria y Alemania, sufrieron la represión nazi por su socialismo y, en Estados Unidos, el origen alemán de la organización la hizo sospechosa en aquellos tiempos. Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, el socialismo también se volvió un problema en Estados Unidos. El macartismo en Estados Unidos traumatizó tanto a la organización que un líder local aún se mostró reacio a hablar de la

historia del club. «Hoy en día, en Europa, nuestros clubes defienden posturas políticas —dijo con marcado acento teutónico—, nosotros no. Nos apartamos de cualquier política porque la política casi se llevó por delante aquello que tanto nos costó construir». Durante los años en los que ser o haber sido socialista o comunista era un delito peligroso, todas las filiales de Naturfreunde del este de Estados Unidos se hundieron y las casas del club compradas, construidas y usadas por sus miembros cayeron en manos privadas. Solo tres puestos de avanzadilla en California sobrevivieron por ser firmemente apolíticos y un cuarto fue abierto recientemente en el norte de Oregón. De los seiscientos mil miembros de Naturfreunde en veintiún países, menos de mil permanecen en Estados Unidos y constituyen anomalías por su postura apolítica.

El movimiento juvenil germano, los Wandervogel, no sobrevivió a la Segunda Guerra Mundial, pero su historia demuestra que ninguna ideología poseía el monopolio del caminar. Como reacción contra el autoritarismo de la familia y el gobierno alemanes, comenzó en condiciones poco favorables en un suburbio de Berlín en 1896, cuando un grupo de estudiantes de taquigrafía comenzó a hacer tanto excursiones a los bosques cercanos como excursiones más largas. En 1899 ya salían a recorrer las montañas varias semanas. Karl Fischer, el miembro más carismático de ese círculo, transformó la organización, formalizando su comportamiento y propagando sus ideas. Cuando el 4 de noviembre de 1901 se fundó el Wandervogel Ausschuss für Schülerfahrten (Comité Wandervogel para Excursiones de Escolares), era una sociedad excursionista romántica. El nombre del movimiento, *Wandervogel*, se refiere a un pájaro mágico, una palabra tomada de un poema [de Otto Roquette], y sugiere la identidad libre y ligera a la que aspiraban sus miembros. Los estudiantes errantes medievales fueron los primeros modelos de los miles de niños que se unieron al grupo cuya principal actividad era caminar juntos en largas excursiones. Había otras actividades culturales —la herencia más duradera de los Wandervogel,

según los historiadores, su única contribución cultural destacable, fue la recuperación de canciones folclóricas—. La mayoría de sus miembros estaban sumidos en el excitante idealismo de la adolescencia y sus veladas nocturnas abundaban en acalorados debates filosóficos y canciones. El movimiento parecía estar eternamente dividiéndose por razones menores. «Sobre lo más importante, pasear, estamos completamente de acuerdo», concluía una declaración de Wandervogel.

El suyo era un curioso antiautoritarismo, ya que Wandervogel era un movimiento exclusivo y jerárquico: organizado en pequeños grupos que obedecían incondicionalmente a un líder, tenían uniformes bastante formales (normalmente pantalones cortos, camisas oscuras y pañoletas) y rituales de iniciación más o menos difíciles y peligrosos. Aunque Wandervogel se separaba de la política práctica, la mayoría de los miembros suscribía un nacionalismo étnico, de manera que la cultura folclórica, cultura obrera para los Naturfreunde, significaba identidad étnica para los Wandervogel. Los miembros eran casi exclusivamente muchachos de clase media y, a partir de 1911, algunos grupos empezaron a admitir a muchachas o se las animó a formar sus propios grupos. «El problema judío» suponía que los judíos, y muchas veces también los católicos, no solían ser bienvenidos (y, por cierto, a pesar de ello, Walter Benjamin, judío, participó en un grupo radical desgajado del movimiento en su juventud). En su apogeo, los Wandervogel rozaron los sesenta mil miembros. Wandervogel surgió como una rebelión contra el autoritarismo germano y, en este sentido, como club político, pero carecía de la fuerza o la perspicacia para oponerse a la caída del país en el fascismo.

También había otras organizaciones para gente joven, distintos grupos de fieles como el Movimiento Juvenil Protestante; a partir de 1909, una versión alemana de los Boy Scouts, y clubes juveniles comunistas y socialistas cuyos miembros eran jóvenes obreros. Como en tantas otras ocasiones de la historia del caminar, los Boy Scouts y los Wandervogel se

preguntan cuándo caminar se transforma en marchar. La mayoría de los clubes caminantes eran grupos que se reunían para disfrutar de la experiencia personal de cada uno de sus miembros, pero algunos movimientos abrazaron el autoritarismo. Marchar subordina el ritmo del cuerpo de cada uno al grupo y a la autoridad y, si todavía no lo ha alcanzado, todo grupo que marcha está marchando hacia el militarismo. El veterano de la guerra de los bóeres *sir* Baden-Powell adaptó el movimiento *scout* al trasladar a este tanto ideas propias como ideas plagiadas del anglocanadiense Ernest Thompson Seton. El objetivo de Seton era dar a conocer a los niños la vida al aire libre centrándose especialmente en las habilidades y los valores de los nativos americanos, y a él se le suele atribuir el resurgimiento pagano entre adultos. Baden-Powell aplicó una sensibilidad más militarista y conservadora a la concepción de la vida en el bosque. Hoy en día, cada grupo *scout* parece tener su propio estilo: algunos enseñan habilidades para saber manejarse al aire libre, otros entrenan a los niños como pequeños soldados. Después de la Primera Guerra Mundial, los Wandervogel desaparecieron, pero los Boy Scouts alemanes —se hacían llamar los Exploradores— se rebelaron contra sus líderes adultos y renovaron casi por entero el movimiento original.

El famoso físico Werner Heisenberg, que formuló el principio de incertidumbre, fue líder de una de estas tropas de Nuevos Exploradores. Después de haber sufrido una guerra y haber corrido mucho peligro por haber contrabandeado comida él y su hermano en una Múnich sitiada, jugar a la aventura debió de ser un gran alivio para él. Como muchos otros alemanes, la familia de Heisenberg contaba con una larga tradición de excursionistas y amantes de las montañas: su abuelo paterno había superado el «año de errancia», un rito de paso para jóvenes artesanos, y su abuelo materno era un ávido excursionista que emprendía largas caminatas. Con su idealismo y su espíritu de camaradería, el movimiento de Exploradores también tenía otros atractivos. El movimiento infiltró en él tanto amor por

su país y tan estrechos lazos con sus pares que, aun con sentimientos encontrados y gran inquietud, estuvo a cargo de la investigación científica del proyecto nazi para desarrollar una bomba atómica durante la Segunda Guerra Mundial. «Después de 1919, las dictaduras militares en Rusia, Italia y Alemania generaron organizaciones juveniles propias —escribe un historiador de la época—. Las Juventudes Hitlerianas cogieron muchos de los símbolos y rituales del Movimiento Juvenil original, pero aquello no era más que una caricatura».

III. El Distrito de las Cumbres y más allá

En todas partes, excepto en Gran Bretaña, el caminar organizado parece volverse excursión, luego campamento y, finalmente, algo tan nebuloso como, en terminología contemporánea, esparcimiento al aire libre o aventura en la naturaleza. Los clubes son organizaciones de «caminar y…»: caminar y escalar y activismo conservacionista, caminar y socialismo y canciones folclóricas, caminar y ensoñación adolescente y nacionalismo. Solo en Gran Bretaña se ha mantenido el caminar como eje central y tanto es así que se suele describir allí como *senderismo*. Caminar tiene allí una resonancia, un peso cultural, que no tiene en ninguna otra parte. Un domingo de verano cualquiera, más de dieciocho millones de británicos se van a la campiña, y diez millones dicen que caminan por puro esparcimiento. En la mayoría de las librerías británicas, las guías para caminantes ocupan mucho espacio en las estanterías y el género está tan asentado que ya cuenta con textos clásicos y subversivos —entre los primeros, las guías manuscritas e ilustradas de Alfred Wainwright sobre las regiones más salvajes del país y, entre los segundos, todos los itinerarios de caminatas de Terry Howard, el activista de los derechos de la tierra que violan la propiedad privada—. La revista estadounidense *Walking* es más una publicación centrada en la salud y el ejercicio orientada a mujeres —caminar aparece como una entre tantas maneras de hacer ejercicio—, pero

Gran Bretaña tiene media docenas de revistas en las que caminar se vincula más a la belleza del paisaje que al cuerpo. «Una cosa casi espiritual —me dijo el escritor Roly Smith—, casi una religión. Mucha gente camina por razones sociales, pues en los páramos no hay barreras y saludas a todo el mundo, superando así nuestra maldita reserva británica. El caminar no es clasista, caminar es uno de los pocos deportes sin clases».

Pero tener acceso a determinados terrenos sí ha supuesto algo así como una guerra de clases. Durante miles de años, los terratenientes han ido confiscando más y más terreno de la isla y, en los últimos ciento cincuenta años, la gente sin tierra se ha resistido a ello. Cuando los normandos conquistaron Inglaterra en 1066, destinaron grandes reservas de campiñas donde habitaban ciervos para cazar y, desde ese entonces, las penas por la caza furtiva en esos terrenos han sido horribles: castración, deportación y ejecución fueron algunos de los castigos infligidos durante siglos (desde 1723, por ejemplo, cazar conejos o pescar, ya no hablemos de cazar ciervos, era una ofensa sancionable con la muerte). Las «tierras comunales» solían ser tierras de propiedad privada, pero los vecinos tenían derecho a entrar en ellas para hacerse con leña y dejar pastar sus animales y los tradicionales derechos de paso —senderos que recorrían campos y bosques por los cuales la población tenía derecho a caminar sin importar de quién fuese la propiedad— eran necesarios para trabajar y viajar. En Escocia, una ley parlamentaria de 1695 suprimió las tierras comunales y, en Inglaterra, las leyes de cercamiento y las tomas de tierras hasta entonces comunales, no autorizadas pero sí ferozmente impuestas, se aceleraron en el siglo XVIII.

Corolarios de los gloriosos jardines abiertos de la época, aquellos lucrativos cercamientos eran vastas zonas cercadas atestadas de ovejas o cultivadas por un único gran terrateniente para cuya creación se apartó a los campesinos de las tierras comunales y agrícolas. En el siglo XIX, la fiebre de la clase alta por la caza animó a muchos más terratenientes a confiscar terrenos públicos que eran el sustento de muchas gentes. En Escocia, la

expulsión de las Tierras Altas de 1780-1855 tuvieron unas brutales consecuencias, pues desplazaron a muchísimas personas de aquella región; muchas emigraron a Norteamérica y otras se vieron empujadas a la costa, donde subsistieron a duras penas en pequeñas granjas. Cazar urogallos, faisanes y ciervos unas pocas semanas al año se había vuelto la excusa para denegar el acceso a miles de millas de la campiña más salvaje de Gran Bretaña durante todo el año y, si a veces cazar en Estados Unidos es una fuente de alimento para gente pobre, rural e indígena, cazar en Gran Bretaña es un deporte de elite. Tropas de guardabosques patrullaban y patrullan por dichas tierras y algunos han tomado medidas extremas para mantener a la gente fuera de ellas: trampas y cepos para seres humanos, perros, rifles y tiros al aire, asaltos con bastones o puños, amenazas y, generalmente, el apoyo de las fuerzas de la ley de la región.

Cuando Gran Bretaña aún era una economía rural de campesinos, la lucha por el acceso era económica, pero ya a mediados del siglo XIX, la mitad de la población vivía en ciudades y pueblos y, hoy en día, lo hace más del 90 por ciento. Las ciudades a las cuales se mudaban, especialmente las nuevas ciudades industriales, solían ser inhóspitas. Con una edificación apretada, sin agua potable, desagües ni sistemas de recolección de basura, y con un constante manto de hollín en el aire por la quema de carbón en molinos y hogares, las ciudades inglesas del siglo XIX eran lugares repugnantes y los pobres vivían en los peores rincones. Como no se sabe si fue primero el huevo o la gallina, tampoco se sabe si se sintió primero el gusto por lo rural o el terror de las ciudades, pero los británicos han jurado siempre lealtad a los senderos y han dejado de pasear por bulevares. La gente quería salir de las ciudades en cuanto tuviera oportunidad, y muchas de esas ciudades aún tenían tal tamaño que uno podía salir caminando de ellas hacia el campo. En ese periodo, el conflicto relativo a las tierras comunales y los derechos de paso dejó de basarse en la supervivencia

económica y se justificó en la supervivencia psíquica, en la necesidad de tener un respiro de la ciudad.

A la vez que más gente decidía dedicar su tiempo libre a caminar, más derechos de paso tradicionales se cerraban para ella. En 1815, el Parlamento aprobó una ley que permitía a los magistrados cerrar cualquier sendero que consideraran innecesario (y durante estas guerras sobre las tierras, la administración rural británica ha estado en su mayor parte en manos de terratenientes y sus socios). En 1824, cerca de York, se constituyó la Asociación para la Protección de Antiguos Senderos y, en 1826, una asociación con el mismo nombre en Manchester. La Sociedad Escocesa de Derechos de Paso, constituida en 1845, es la más antigua de este tipo de sociedades que sobrevive, pero la Sociedad para la Preservación de Tierras Comunales, Espacios Abiertos y Senderos, fundada en 1865, está aún activa como Sociedad Espacio Abierto. Esta última peleó y ganó la guerra del Bosque de Epping, cercano a Londres. En 1793, ese bosque era una extensión de nueve mil acres del que hacía uso toda la población; en 1848, había sido reducida a siete mil acres y, una década después, terminó siendo cercada. Tres trabajadores a los que pillaron cortando leña en aquel bosque fueron duramente condenados y, en protesta tanto por tan duras condenas como por los cercos —una orden judicial había ordenado retirarlos—, de cinco a seis mil personas salieron a ejercer su derecho a estar allí. En 1884, un grupo de hombres de negocios londinenses constituyeron el Club de Senderistas del Bosque con el objetivo de «caminar por el bosque de Epping y dar cuenta de los obstáculos que hayamos visto». Esos años se constituyeron muchos otros clubes de caminantes.

La raíz del conflicto es la manera de concebir e imaginar el paisaje. Imaginen el campo como un cuerpo enorme. Como si se tratara de un reparto de vísceras o el despiece de una vaca, los propietarios dividen el paisaje en unidades económicas y esa división supone una manera de organizar un paisaje productor de alimentos, pero no explica por qué los

páramos, las montañas y los bosques debieran ser igualmente cercados y divididos. El caminar no atiende a las lindes que despiezan la tierra, sino a los senderos que funcionan como una especie de sistema circulatorio que abastece a todo el organismo. En este sentido, caminar es la antítesis de poseer. Caminar postula una experiencia de movimiento solitario o compartido del territorio del que se regresa con las manos vacías. Los nómadas han solido ser molestos para el nacionalismo, porque su deambular borra y perfora las fronteras que definen las naciones; caminar hace lo mismo a la escala menor de la propiedad privada.

Sin duda alguna, uno de los placeres de caminar por Inglaterra es la sensación de convivencia que crean los derechos de paso, el derecho de traspasar los cercos para cruzar campos de ovejas y bordear plantaciones por unas tierras tan productivas como estéticas. El territorio norteamericano no cuenta con esos derechos de paso y está rígidamente dividido en zonas de producción y zonas de esparcimiento, un rasgo que quizá explique tan pobre aprecio o conciencia de las inmensas extensiones agrícolas del país. Comparados con los derechos de paso y las servidumbres de paso de otros países europeos, los derechos de paso británicos tampoco son tan impresionantes: en Dinamarca, Holanda, Suecia y España la ciudadanía conserva derechos de acceso mucho más amplios al espacio abierto, pero, en cualquier caso, los derechos de paso sí preservan una visión alternativa de las tierras caracterizada por la limitación de los derechos del propietario y por la igual importancia de senderos y lindes. En Gran Bretaña, casi el 90 por ciento de la tierra es de propiedad privada, de manera que ganar el acceso a la campiña supone ganar el acceso a terrenos de particulares; en Estados Unidos, muchísimos terrenos continúan siendo públicos, pero no siempre es fácil llegar a ellos para dar un paseo algún domingo. Así, el Sierra Club luchó por fijar lindes y los activistas caminantes británicos lucharon contra las lindes: las lindes fijadas en Norteamérica pretendían conservar la titularidad pública de esos parajes que limitaban con el

objetivo de mantener a raya a la empresa privada y así conservar salvaje e indivisible el paisaje y, por el contrario, las lindes fijadas en Gran Bretaña mantenían a raya a la población.

Cuando visité los enormes jardines de Stowe, coincidí con una profesora que me contó que para ganar espacio todo el pueblo que se había ido levantando alrededor de la iglesia había sido arrasado y su «gentuza» había sido reubicada a más de un kilómetro de distancia. Añadió que a esas gentes no les permitían entrar allí si no vestían delantales y blusones que dieran un toque pintoresco a la escena. Tres horas más tarde volví a encontrarme con esta subversiva y encantadora docente cerca de la iglesia, hoy en día oculta por árboles y matorrales, y volvimos a hablar de aquellos jardines. Sobre el derecho de acceso, me contó que de niña vivía cerca de un granjero cuyos carteles rezaban: «Los intrusos serán procesados». De niña creía que los intrusos serían ejecutados y creció asustada temiendo que aquel hombre fuera a cortar las cabezas de quienes cometiesen la temeridad de aparecer por la iglesia. Ya casada, como esposa de diplomático, había vivido en Rusia y en muchos otros países y me dijo que en todos ellos había advertido mayor protección de la propiedad privada que en Gran Bretaña. La mayoría de los británicos con quienes hablé de este tema tenían la impresión de que el paisaje formaba parte de su herencia y que tenían derecho a disfrutarlo. La propiedad privada es mucho más absoluta en Estados Unidos y las grandes extensiones de terreno público sirven para justificar ese celo, algo que casa con la ideología estadounidense que protege más los derechos del individuo que el bien de la comunidad.

Por todas esas razones deseaba tanto ir a Inglaterra y descubrir allí una cultura en la que la intrusión es un movimiento generalizado y en la que cabe cuestionar el alcance de los derechos de propiedad. Si caminar zurce el terreno que la propiedad ha rasgado, violarla constituye toda una declaración política. El parlamentario liberal James Bryce, años después de proponer sin éxito una ley que permitiera el acceso a páramos y montañas

mantenidas por particulares en 1884, declaró: «La tierra no es una propiedad a la que podamos darle ilimitadamente cualquier uso. La tierra es necesaria para que podamos vivir sobre ella y podamos vivir de ella, también para que la gente la disfrute de distintas maneras; por ello niego que un poder de exclusión ilimitado exista o sea reconocido por nuestra ley o en derecho natural». Británicos moderados y radicales coinciden con Bryce. El autor de una encantadora guía sobre Derbyshire señala sobre el Distrito de las Cumbres: «Lo único desagradable es que semejante manada de veraneantes y domingueros debamos mantenernos en un estrecho sendero en tan amplio espacio. Y entonces he pensado: menuda manera de hacernos creer en la propiedad pública de toda la campiña». Desafortunadamente, hasta los estrechos derechos de paso son limitados y, por más que sea legal pasear por ellos, sentarse, disfrutar de una merienda campestre y salirse de ellos sí puede ser ilegal. La mayoría de los senderos se abrieron con un propósito práctico y no atraviesan algunas de las regiones más salvajes y espectaculares de Gran Bretaña.

Así comenzaron las grandes intrusiones y las largas caminatas que cambiaron la faz de la campiña inglesa. Tuvieron lugar en el Distrito de las Cumbres, donde se reunían habiendo ido a pie, en bicicleta o en tren los trabajadores del norte industrial en su tiempo libre. En el sur de Inglaterra, Leslie Stephen se las apañaba con «pequeñas y sensatas intrusiones» y sus caballerosos Vagabundos de Domingo lograron intimidar a los guardabosques con los que se topó, si bien, para expediciones más serias, siempre estaban los Alpes. «Durante el último cuarto del siglo XIX, por toda la Gran Bretaña urbana, especialmente en las poblaciones industrializadas, el movimiento senderista del pueblo estaba emergiendo y poco a poco empezó a hacerse con las riendas de la lucha por el acceso —escribe Howard Hill—. La razón principal era la creciente popularidad de las montañas suizas que, al estar del todo abiertas para caminar o escalar, atraían a los caballeros escaladores y senderistas de Gran Bretaña». La

Young Men's Christian Association (YMCA) fue una de las primeras patrocinadoras de clubes y, en la década de 1880, miembros del Club Senderista YMCA de Manchester caminaban casi cien kilómetros entre la tarde del sábado, cuando terminaban su jornada laboral, y la noche del domingo. En 1888, se fundó el Club Politécnico de Londres como un club caminante; en 1892, se organizó la Alianza de Senderistas del Oeste de Escocia; en 1894, varias profesoras formaron el Instituto de Senderistas de las Midlands; en 1900, G. B. H. Ward fundó la organización socialista Senderistas del Clarín de Sheffield; en 1905, se formó una Federación de Clubes Senderistas de Londres; en 1907, el Club Senderista de Manchester; en 1928, la Federación Deportiva de los Obreros Británicos (BWSF), de alcance nacional; y, en 1930, la Asociación de Albergues Juveniles (YHA) comenzó a ofrecer, como ya habían hecho los Naturfreunde, alojamiento para viajeros jóvenes y pobres (la YHA comenzó en Alemania en 1907; entre sus normas, en Gran Bretaña, durante sus primeros años, una advertía que no se aceptaba a nadie que llegara en automóvil). Tanta gente salió a caminar en las primeras tres o cuatro décadas del siglo XX, que algunos hablan de un movimiento. Como dice el historiador Raphael Samuels: «Salir de excursión era un componente mayor, aunque no oficial, del estilo de vida socialista». Los trabajadores habían desarrollado —o habían conservado de sus padres y abuelos campesinos— pasión por el campo, y en aquellos tiempos prosperó toda una cosecha de botánicos y naturalistas obreros y toda una legión de caminantes. Se caminaba en grupo en parte por seguridad, para cuidarse del celo de los guardabosques y, como un senderista de Sheffield señaló, del «odio que sienten hacia los senderistas las gentes del campo que a veces "dan palizas" a quienes caminan solos».

Antes de la Revolución Industrial, el Distrito de las Cumbres era un importante destino turístico: los Wordsworth se dirigieron hacia allí, allí viajó también Carl Moritz y a sus lugares más pintorescos Jane Austen envió a la heroína de *Orgullo y prejuicio*. Más tarde, aquellos parajes

terminarían siendo una anomalía, un espacio abierto de más de sesenta kilómetros de ancho enclavado entre las grandes ciudades manufactureras de Manchester y Sheffield, muy querido por los lugareños. El Distrito de las Cumbres abarca una gran variedad de terrenos, desde los lujosos parajes de Chatsworth, planeados por el competente Lancelot Brown, más conocido como Capability Brown, hasta el humilde Dove Dale, pasando por los páramos agrestes con sus magníficos ascensos de arenisca que llaman a la escalada (allí, dos fontaneros de Manchester, Joe Brown y Don Whillans, llevaron a cabo «la revolución obrera en escalada» en los años cincuenta elevando el arte a nuevos niveles de dificultad). Entre los jardines de Chatsworth y los ascensos de arenisca se encuentra situado el Kinder Scout, el lugar más famoso de la batalla por el acceso. El punto más elevado y salvaje del Distrito de las Cumbres era «terreno del rey», es decir, terreno público, hasta 1836, cuando una ley de cercamiento dividió el terreno entre los terratenientes vecinos y la cláusula abusiva le correspondió al duque de Devonshire, dueño de Chatsworth. Las casi veinticinco millas cuadradas del Kinder Scout se cerraron totalmente al público, pues no había sendero alguno que alcanzara su cima. Los caminantes la llamaron «la montaña prohibida». Una vieja calzada romana que atravesaba la base de la montaña había sido la vía principal para cruzar la región, pero en 1821 este derecho de paso llamado Doctor’s Gate fue invalidado porque lord Howard, propietario del terreno, cerró el paso. A finales del siglo XIX, se iniciaron las negociaciones para reabrirlo y los clubes senderistas de Manchester y Sheffield emprendieron acciones directas. En 1909 los Senderistas del Clarín de Sheffield recorrieron el Doctor’s Gate y los Senderistas de Manchester caminaron por él, «desafiantes», durante cinco años. El lord continuó colgando carteles que advertían «No hay camino», alambrando el acceso y cerrando la entrada con candados, pero finalmente perdió. Hoy en día, con algunos cambios menores de ruta, el Doctor’s Gate es el camino público que había sido durante dos milenios.

La cumbre del Kinder Scout planteaba un problema mayor. Benny Rothman, el secretario de la filial de Manchester de la Federación Deportiva de los Obreros Británicos, describe las lúgubres ciudades durante la depresión industrial de los años treinta: «Cuando podían, los vecinos de los pueblos pasaban sus fines de semana acampando en el campo y los jóvenes desempleados solo volvían a casa para "firmar" en las Bolsas de Trabajo y cobrar su subsidio por desempleo. Los clubes de ciclismo, senderismo y campamento vieron aumentar el número de miembros. […] La sensación de estar cerca de la naturaleza disminuyó tanto más cuanta más gente aparecía por allí y los senderistas comenzaron a mirar ansiosos los acres de turberas, páramos y cumbres prohibidos. No solo estaban prohibidos, sino también vigilados por guardabosques armados con palos que no dudaban en asestar contra caminantes solitarios». En 1932, el BWSF decidió organizar una intrusión multitudinaria para dar publicidad a aquella situación y Rothman concedió varias entrevistas a los diarios. Aun con la oposición de otros clubes de senderistas, los jóvenes radicales atrajeron a unos cuatrocientos senderistas al pueblo cercano de Hayfield y a todos ellos los siguió un tercio de la totalidad de policías de Derbyshire. A medio camino para alcanzar la cumbre, Rothman hizo un emocionante y aplaudido discurso sobre la historia del movimiento de acceso a las montañas. Un poco más arriba, por la pendiente escarpada de la meseta del Kinder Scout, aparecieron de veinte a treinta guardabosques gritando amenazas a los caminantes con sus palos bien levantados, pero finalmente ellos fueron quienes se llevaron la peor parte de la pelea que habían iniciado. Ya en la cima, a los intrusos se les unieron miembros de los clubes de Sheffield y rezagados de Manchester.

Por aquella victoria temporal y aquellas hermosas vistas, Rothman y otros cinco terminaron siendo arrestados. Uno de los casos fue desestimado, pero los otros fueron condenados a prisión de dos a seis meses por «incitación al amotinamiento». La indignación por aquellas sentencias no

solo movió a la acción a otros senderistas, sino también a otras gentes, tanto los comprometidos con la causa como muchos curiosos, al Kinder Scout. Con anterioridad, en el paso Winants a la cumbre se habían ido celebrando mítines anuales para protestar por la falta de acceso, pero el mitin de aquel año atrajo a diez mil senderistas y, tras el veredicto, se sucedieron las intrusiones y las manifestaciones masivas. La política del caminar se caldeó. En 1935, la federación nacional de asociaciones de senderistas se transformó en la Asociación de los Senderistas, que redobló el activismo por el acceso y en 1939 promovió sin éxito en el Parlamento una ley de acceso. En 1949, una ley más fuerte sí tuvo éxito. La Ley de Parques Nacionales y Acceso a la Campiña cambió las reglas. Los parques nacionales no eran tantos como los accesos. Todos los condados de Inglaterra y Gales tuvieron que trazar mapas con todos los derechos de paso que quedaban bajo su jurisdicción y, finalizados los mapas, esos senderos se consideraban definitivos. En lugar de ser los caminantes quienes debían demostrar la existencia de un derecho de paso, los terratenientes fueron entonces quienes tuvieron que aportar pruebas de su existencia. Y desde entonces estos derechos de paso han aparecido en los mapas oficiales del Ordnance Survey, la Agencia Nacional de Mapeado para Gran Bretaña y uno de los mayores editores de mapas del mundo, haciendo las rutas accesibles a todos. Los Gobiernos municipales también tuvieron que crear un «mapa revisado» de zonas de espacio abierto apropiadas y negociar para hacerlas accesibles a los caminantes, algo que no constituía exactamente un derecho de acceso absoluto, pero sí suponía una gran mejora. Más recientemente se han abierto muchísimos senderos de tantos kilómetros que la gente puede caminar o viajar a pie por Gran Bretaña durante días o semanas. Últimamente los caminantes no han parado. En el quincuagésimo aniversario de su creación, la Asociación de los Senderistas comenzó a defender sus propias intrusiones masivas en la «Gran Bretaña Prohibida» y, en 1997, el Partido Laborista hizo campaña prometiendo apoyar una

legislación sobre el «derecho a deambular» que, más de un siglo después de la aprobación de la ley de Bryce de 1884, abriría finalmente la campiña a todos los ciudadanos. Recientemente, grupos nuevos más radicales, como This Land Is Ours o Reclaim the Streets, han realizado acciones directas para ampliar el ámbito de lo público y, aunque caminar no ocupa una posición central para su agenda democrática y ecológica, sí prevalecen los mismos temas populistas del acceso y la conservación.

Y esa es la gran ironía o justicia poética de la historia del caminar rural: un gusto que comenzó en los jardines aristocráticos terminó como asalto a la propiedad privada como derecho y privilegio de carácter absoluto. Los jardines y parques donde se inició la cultura del caminar eran espacios cerrados, muchas veces amurallados o rodeados por zanjas, accesibles únicamente a una minoría privilegiada y a veces creados sobre tierras apropiadas por cercamientos. Pero un principio democrático ha estado implícito tanto en el desarrollo del jardín inglés, en la manera en que se permitió que árboles, agua y tierra siguieran sus perfiles y discursos naturales, en lugar de ser forzados a adoptar formas geométricas, como en la inexistencia de murallas alrededor del jardín y en la experiencia cada vez más ambulante de caminar por estos espacios cada vez más informales. La extensión del gusto por caminar por los parajes obligó a algunos de los descendientes de estos aristócratas a vivir conforme a los principios implícitos en sus jardines. Y quizá termine abriendo toda Gran Bretaña a los caminantes.

Caminar por placer se ha sumado al repertorio de las posibles actividades que podemos hacer y algunos de aquellos que disfrutaron de esa ampliación devolvieron el favor y cambiaron el mundo transformándolo en una versión de jardín, esta vez un jardín público sin vallas. Del terreno abonado y trabajado por los clubes de caminantes se cosechan distintos frutos según el país: en Estados Unidos, un mosaico de lugares salvajes y un amplio movimiento político dedicado a salvar el mundo natural; siguiendo la huella

de los primeros albergues austriacos, en veintiún países hay albergues que acogen más de medio millón de personas que disfrutan de las actividades al aire libre según sus propias maneras de entender la defensa del medio ambiente; en Gran Bretaña, doscientos mil kilómetros de senderos y una actitud agresiva hacia los terratenientes. Muchas veces, por promover principios que van contra la economía, caminar es uno de los grupos de presión que ha ido creando el mundo moderno.

El impulso a organizarse para caminar juntos puede sonar raro. Al fin y al cabo, quienes valoran el caminar suelen hablar de independencia, soledad y libertad por la ausencia de estructura y disciplina, pero hay tres prerrequisitos para salir al mundo a caminar por placer. Se debe tener tiempo libre, un lugar a donde ir y un cuerpo libre de enfermedades o de restricciones sociales. Estas libertades básicas han sido objeto de innumerables luchas y tiene mucho sentido que las organizaciones obreras que hicieron campaña primero por jornadas laborales de ocho o diez horas y después por semanas laborales de cinco días —luchando por tiempo libre— se hayan preocupado también de asegurar espacio donde disfrutar de ese tiempo que tanto les ha costado ganar. Otros también han hecho campaña por el espacio y, aunque me he centrado en los espacios salvajes y rurales, el desarrollo de parques urbanos como el Central Park, un proyecto democrático y romántico de hacer llegar las virtudes rurales a los habitantes de la ciudad sin recursos suficientes como para poder alejarse unos días de la ciudad, también tiene su larga y rica historia. El cuerpo sin ataduras constituye un tema más sutil. En California, las primeras mujeres que se atrevieron a ir sin carabinas, dormir sobre ramas de pino y escalar montañas con pololos como miembros del Sierra Club avanzaron bastante hacia la liberación femenina: la ropa victoriana las aprisionaba en la decencia de la respiración breve, los pasitos cortos y el equilibrio torpe. El nudismo de los primeros clubes de actividades al aire libre alemanes o austriacos refleja que marchar hacia los cerros formaba parte de un proyecto más amplio de

abrazar lo natural, en una concepción de lo natural que incluye lo erótico, pero también era así para quienes permanecían vestidos con unos pantaloncitos deportivos que les dejaban al descubierto las piernas. Con respecto a los trabajadores británicos, basta con leer *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, de Friedrich Engels, sobre las condiciones laborales y vitales tan terribles que deformaban y enfermaban los cuerpos de los obreros de las fábricas, para entender por qué andar por espacios libres bajo cielos despejados era una liberación por la cual muchos estaban dispuestos a luchar. Caminar por el paisaje era una reacción contra las transformaciones que estaban convirtiendo el cuerpo de la clase media en un anacronismo encerrado en hogares y oficinas y los cuerpos de los trabajadores en una parte de la maquinaria industrial.

Los escritores al comienzo de esta historia del caminar por el paisaje, Rousseau y Wordsworth, asociaron liberación social con pasión por la naturaleza (aunque, afortunadamente, ninguno de los dos podría haber imaginado los Boy Scouts, la industria del equipamiento para actividades al aire libre y otros efectos remotos de la cultura del caminar). Los clubes caminantes acercaron a la población a su noción del caminante ideal que avanza sin obstáculos por el paisaje.

PARTE 3

Vidas de las calles

11

El paseante solitario y la ciudad

Viví en el Nuevo México rural tanto tiempo que, al regresar a San Francisco, vi la ciudad como si fuera por primera vez, como lo haría una extranjera. Ese año viví la exuberancia de la primavera en una ciudad y comprendí por fin todas esas canciones *country* sobre el atractivo de las luces brillantes de las ciudades. Aquellos días y aquellas noches templadas de mayo recorrí todos los rincones, maravillada ante la cantidad de posibilidades que se ofrecían solo en el radio de mis caminatas y excitada por la idea de que bastaba con cruzar por la puerta para encontrarlas. Cada edificio, cada escaparate, parecía abrirse a un mundo diferente que abarcaba toda la variedad de la vida humana en un revoltijo de posibilidades cuya riqueza residía en las conjunciones. Así como una estantería de libros puede mezclar poesía japonesa, historia mexicana y novelas rusas, los edificios de mi ciudad albergaban centros zen, iglesias pentecostales, salones de tatuajes, tiendas de comestibles, locales de burritos, salas de cine, restaurantes chinos. Hasta las cosas más normales me asombraban y la gente que andaba por las calles ofrecía miles de atisbos de vidas parecidas y diferentes a la mía.

Las ciudades han ofrecido siempre anonimato, variedad y conjunción, cualidades las tres que se disfrutan mejor caminando: uno no necesita ir a la panadería o acudir a la adivina para saber que es así. Una ciudad alberga

siempre más que lo que cualquier habitante puede conocer, y una gran ciudad siempre hace de lo desconocido y lo posible estímulos para la imaginación. San Francisco ha sido desde hace tiempo considerada la más europea de las ciudades norteamericanas, un comentario que se suele formular y apenas se explica. Yo creo que ese comentario se explica porque San Francisco, tanto por su tamaño como por la vida que transcurre en sus calles, mantiene viva la idea de la ciudad como un lugar de encuentros, algo imposible en la mayoría de las ciudades americanas, más una suma de barrios residenciales vigilados y segregados con carreteras destinadas a que los conductores que se desplazan de una propiedad privada a otra no tengan oportunidad de cruzarse ni de hablar con nadie que un conjunto de barrios en cuyos espacios públicos los transeúntes puedan relacionarse con facilidad. San Francisco, una ciudad rodeada de agua por tres lados y, por el cuarto, limitada por montañas, no puede seguir creciendo y eso ha hecho que haya animación en las calles de determinados barrios. Densidad demográfica real, bonitos edificios, vistas a la bahía y al océano desde la cima de sus montañas, bares y cafés por todos lados, todas ellas prioridades de tiempo y espacio tan diferentes a las que imperan en la mayoría de las ciudades norteamericanas como arraigada está la costumbre, amenazada por el aburguesamiento, de contar allí con artistas, poetas y radicales políticos y sociales que se asientan en esa ciudad para vivir vidas que no consisten solamente en tener y gastar.

Mi primer sábado desde mi regreso, paseé tranquilamente por el cercano Golden Gate Park, un parque que carece del esplendor de un lugar salvaje pero me ha compensado al ofrecerme otros placeres: músicos tocando en los resonantes pasos peatonales subterráneos, ancianas chinas haciendo artes marciales en perfecta formación, emigrantes rusos paseándose y hablando en su aterciopelada lengua materna, paseadores de perros arrastrados al mundo primitivo de los placeres caninos y el acceso a pie a las orillas del Pacífico. Esa mañana, en la concha acústica del parque, el

espectáculo de variedades de la radio local había unido fuerzas con el «Festival de Poesía Watershed» y me detuve a mirar. Robert Hass, poeta laureado de Estados Unidos de 1995 a 1997, estaba enseñando a niños a leer su poesía por un micrófono colocado en el centro del escenario y algunos poetas que yo conocía estaban de pie en un lateral. Al saludarlos, me mostraron sus relucientes anillos de compromiso y me presentaron a otros poetas, después me topé con el gran historiador de California Malcolm Margolin y estuvo un buen rato contándome anécdotas divertidísimas. Esa era la maravilla diurna de las ciudades para mí: coincidencias, mezcolanza de personas, poesía compartida ante extraños bajo el cielo abierto.

Junto a los libros de otras pequeñas editoriales y proyectos literarios, Heydey Press, la editorial de Margolin, exhibía allí su catálogo y él me señaló un libro destacado en su mesa titulado *920 O'Farrell Street.* Se trata de unas memorias de Harriet Lane Levy donde relata su maravillosa experiencia de crecer en San Francisco en los años setenta y ochenta del siglo XIX. En su época, caminar por las calles de la ciudad era una forma de entretenimiento tan organizada como un paseo de ahora al cine. «Las noches de sábado —escribió—, la ciudad se reunía en el paseo de Market Street, la amplia vía que comienza en la ribera y atraviesa la ciudad en línea recta varios kilómetros hasta alcanzar Twin Peaks. Las aceras eran anchas y la multitud que caminaba hacia la bahía se encontraba con la multitud que caminaba hacia el océano. El flujo de gente era espontáneo, como si fuera la reacción a una necesidad de celebrar el día. Cada barrio sumaba su propia procesión de vecinos. Damas y caballeros de elevadísima posición social; sus sirvientas alemanas e irlandesas, estrechamente abrazadas con sus amores; franceses, españoles y flacos trabajadores portugueses; mexicanos, indios de piel colorada y pómulos salientes, todos salían de sus casas, de las tiendas, hoteles, restaurantes o cervecerías para desembocar como un río de colores en Market Street. Marineros de todas las naciones abandonaban en

grupo sus barcos en la ribera y, dándose prisa por Market Street, se unían a aquella vibrante masa, excitados por las luces y el revuelo y la alegría de la muchedumbre. “Esto es San Francisco”, decían sus caras. Aquello era un carnaval: no había confeti, pero en el aire se entrecruzaban miles de mensajes; no había máscaras, pero los ojos estaban cargados de desafíos. Por Market, desde Powell hasta Kearny, tres largas manzanas, de Kearny a Bush, tres cortas, y, de vuelta, horas y horas, hasta que alguna mirada de curiosidad se intensificaba y transformaba en interés, el interés dibujaba una sonrisa abierta y la sonrisa abierta se podía volver cualquier cosa. Mi padre y yo íbamos al centro todos los sábados por la noche. Caminábamos por avenidas de luz en un mundo apenas sólido. Algo estaba sucediendo en todos lados, a cada minuto, algo de lo que alegrarse. […] Caminábamos y caminábamos y siempre seguía ocurriendo algo nuevo». Market Street, antaño un gran paseo, continúa siendo la arteria principal del tráfico de la ciudad, pero décadas de arreglos y mejoras la han privado de aquel esplendor social. Jack Kerouac logró tener dos visiones en Market Street a finales de los años cuarenta o comienzos de los cincuenta, y seguramente apreció a aquella población de mendigos y vendedores callejeros que andaban por las aceras a la sombra de aquella vía que cruzaba el centro de la ciudad. Hoy en día, oficinistas, compradores y turistas recorren el tramo central de Levy hasta confluir en la rotonda de tranvías de Powell Street; más de un kilómetro más arriba, un par de manzanas antes de cruzar Castro Street y comenzar su escarpado ascenso a los Twin Peaks, Market Street vibra una vez más al ritmo de los pasos de los peatones.

La historia del caminar tanto rural como urbano es una historia de la libertad y de la definición del placer, pero el caminar rural siempre ha encontrado un imperativo moral en el amor por la naturaleza que le ha permitido defender y abrir la campiña. El caminar urbano ha sido siempre tan oscuro que fácilmente ha derivado en prostitución, ligoteo, paseo, compras, desórdenes, manifestaciones, fisgoneos y otras actividades que,

aunque placenteras, difícilmente alcanzan la altura moral del gusto por la naturaleza, razón por la que no se ha montado una defensa similar para la preservación del espacio urbano más que la iniciada por unos pocos libertarios civiles y teóricos urbanos que rara vez mencionan que el espacio público se usa y ocupa sobre todo caminando. Sin embargo, el caminar urbano se parece mucho más a la caza y la recolección primordiales que el caminar por el campo. Para la mayoría de nosotros, el campo o la naturaleza salvaje es un lugar que atravesamos caminando y admiramos, donde rara vez hacemos cosas o tomamos cosas de él (recordemos la famosa máxima del Sierra Club: «Toma solo fotografías, deja solo tus huellas»). En la ciudad, el espectro biológico ha sido reducido a lo humano y un par de especies carroñeras, pero la variedad de actividades es muy amplia. Así como un recolector puede detenerse para fijarse en un árbol cuyos frutos serán abundantes dentro de seis meses o echar un vistazo a una mimbrera con cuyas varas podrá hacer cestas, un caminante urbano puede fijarse en una tienda de comestibles que cierra tarde o en el taller de un zapatero remendón o desviarse hacia la oficina postal más cercana. El caminante rural suele ver un plano general —la vista, la belleza— y el paisaje va cambiando de una manera suavemente continua: finalmente se alcanza una cima que antes habíamos distinguido en la distancia, un bosque se va abriendo hasta terminar en pradera. El urbanita anda en busca de particularidades, oportunidades, individuos y ofertas, los cambios son abruptos. La ciudad puede asemejarse a la vida primordial mucho más que el campo, pero de modos menos encantadores: mientras que los predadores no humanos han sido radicalmente reducidos en Norteamérica y eliminados en Europa, la posibilidad de predadores humanos mantiene a los habitantes de la ciudad en un estado de alerta exacerbada, al menos así es en algunos tiempos y lugares.

Esos primeros meses en casa fueron tan encantadores que llevé un diario de caminatas y, más tarde, ese maravilloso verano, escribí: «De pronto me

di cuenta de que había pasado siete horas en mi escritorio sin interrupción real alguna y, nerviosa y encorvada, caminé hacia el Teatro Clay por Fillmore pasando por unas calles de Broderick que nunca había visto —bellas casas victorianas cerca de altos edificios convencionales— y, como siempre, me alegré de que lo familiar me ofreciera lo desconocido. La película era *Cada uno busca su gato*, protagonizada por una solitaria joven parisina que se ve forzada a acercarse a sus vecinos de la plaza de la Bastilla para dar con su gato desaparecido llena de anécdotas sin importancia, gentes que caminan dibujando un balanceo, tejados y azoteas y murmullos en argot y, cuando salí, excitadísima, ya era noche cerrada y la oscuridad parecía envuelta en un niebla nacarada. Caminé rápidamente de vuelta, primero por California, pasé frente a una pareja —ella sin nada extraordinario, él patizambo y con un traje de sastre café—, no hice caso a la llegada del bus e hice lo mismo en Divisadero con ese mismo bus. Me detuve frente a una tienda de antigüedades para contemplar una gran vasija color crema decorada con sabios chinos de color azul y, un par de números más allá, vi a un hombre chino calvo sosteniendo a un niño frente a un escaparate, tras cuyo cristal una mujer jugaba con el pequeño. Mi sonrisa los desconcertó. Hay una manera en que las luces artificiales y la oscuridad natural de los paseos nocturnos convierten el continuo del día en un teatro de escenas, viñetas y cuadros entre los que sientes el inquietante placer de ver tu sombra crecer y disminuir al moverse bajo las farolas. Por esquivar un automóvil cuando cambió el semáforo, tuve que correr y me sentí tan bien que seguí haciéndolo un par de manzanas sin jadear, pero sí me acaloré.

»Seguí por Divisadero con un ojo puesto en el resto de la gente y en los locales abiertos, licorerías y tabaquerías, y luego doblé hacia mi calle. En un cruce, un joven negro con una gorra de lana y ropas oscuras venía corriendo colina abajo a tanta velocidad que miré a mi alrededor para calcular las posibilidades de escapar por si acaso (si la Reina Victoria se me

hubiera acercado a esa velocidad también habría hecho el mismo cálculo). Él advirtió mi inquietud, me aseguró con voz amable: “No voy a por ti, solo llego tarde”, y, antes de que se alejara como una flecha, le dije: “Buena suerte”, pero aún tuve tiempo para ordenar mis pensamientos y decirle: “Perdona por mirarte con sospecha, pero venías tan rápido…”. Él se rio, también me reí yo y al instante recordé otros encuentros recientes que podrían haber parecido peligrosos pero finalmente fueron puro civismo y me alegré de haber estado atenta sin alarmarme. En ese momento, miré hacia arriba y vi por la ventana de un último piso el mismo cartel de *A l’heure de l’observatoire* de Man Ray —la imagen de un cielo al atardecer con unos gigantescos labios rojos flotantes— que había visto por otra ventana en alguna otra parte de la ciudad hacía un par de noches. Ese cartel era más grande y esa noche más exuberante. Ver *A l’heure* dos veces seguidas parecía algo mágico. De vuelta al hogar, como mucho, en veinte minutos».

Las calles son el espacio que hay entre edificios. Una casa es una isla rodeada de un mar de espacio abierto y las aldeas que precedieron a las ciudades no eran más que archipiélagos en ese mismo mar, pero a medida que fueron surgiendo más edificios, los mismos se volvieron un continente y el espacio sobrante ya no fue como un mar, sino ríos, canales y riachuelos corriendo entre las masas de tierra. La gente ya no se movía por el mar abierto del espacio rural, sino que viajaba de ida y vuelta por las calles y así como al estrechar un curso de agua se aumenta el flujo y la velocidad, transformar el espacio abierto en los desagües de las calles dirige e intensifica el flujo de caminantes. En grandes ciudades, los espacios también se ajustan a una idea determinada: caminar, observar y estar entre gente forman tanta parte de esa idea como estar dentro para comer, dormir, hacer zapatos o el amor o escuchar música. La palabra *ciudadano* deriva de ciudad y la ciudad ideal se organiza en torno a la ciudadanía, en torno a la participación en la vida pública.

Sin embargo, como las atroces ciudades industriales de Inglaterra, la mayoría de las ciudades y pueblos norteamericanos se organiza en torno al consumo y la producción, de manera que el espacio público no es más que el vacío entre lugares de trabajo, tiendas y viviendas. Caminar es solo el comienzo de la ciudadanía, pero gracias al caminar el ciudadano llega a conocer su ciudad, a relacionarse con otros ciudadanos y a habitar de verdad la ciudad, no solo los metros cuadrados de uso privado que parecen corresponderle. Caminar por las calles vincula la lectura del mapa con la propia vida vivida, el microcosmos personal con el macrocosmos público: caminar permite entender el laberinto alrededor. En su exitoso *Muerte y vida de las grandes ciudades*, Jane Jacobs describe cómo una calle transitada se mantiene segura frente al crimen solamente por la cantidad de gente que circula por ella. Caminar mantiene la viabilidad del espacio público. «Lo que distingue a la ciudad —escribe Franco Moretti— es que su estructura espacial (básicamente, su concentración) es funcional a la intensificación de la movilidad, a la movilidad espacial, naturalmente, pero sobre todo a la movilidad social».

La misma palabra *calle* tiene una resonancia sucia, ruda, que aúna lo bajo, lo vulgar, lo erótico, lo peligroso, lo revolucionario. Un hombre de la calle solo es un populista, pero una mujer de la calle es una golfa que vende su sexualidad; los niños de la calle son pilluelos y mendigos que han escapado de casa y el neologismo *street person*, los sintechos en español, describe a quienes no tienen más hogar que la calle. Se dice que *tiene calle* quien sabe manejarse y sobrevivir en la ciudad y «¡A las calles!» es el clásico grito de la revolución urbana, porque en las calles es donde la gente se transforma en pueblo y donde reside su poder. *La calle* es la vida en las corrientes embriagadoras del río urbano en el que cualquier persona y cualquier cosa pueden entremezclarse. Y es precisamente esa movilidad social, esa ausencia de compartimentos y distinciones aquello que dota a la

calle de peligro y magia, el peligro y la magia de unas aguas por las que todo fluye junto.

En la Europa feudal, solo los habitantes de las ciudades eran libres de las relaciones de servidumbre que estructuraban el resto de la sociedad —en Inglaterra, por ejemplo, un siervo podía alcanzar la libertad después de vivir un año y un día en una ciudad libre—. Sin embargo, esa libertad que se alcanzaba en las ciudades se veía limitada por la suciedad, la peligrosidad y la oscuridad de sus calles. Las ciudades solían dar el toque de queda para que las gentes se recogieran en sus casas y cerraran las puertas de la ciudad al anochecer. Solo en el Renacimiento comenzaron las ciudades de Europa a mejorar su pavimento, su higiene y su seguridad. En el Londres o el París del siglo XVIII, ir a cualquier parte de noche era tan peligroso como se supone que lo son hoy en día los peores barrios bajos, y si querías ver por dónde ibas, contratabas a un portador de antorcha (los jóvenes portadores de antorchas en Londres, los *link boys*, también solían ser proxenetas). Aun a la luz del día, los carruajes aterrorizaban a los peatones. Antes del siglo XVIII, apenas había quienes caminaran por esas calles por placer, pero en el siglo XIX comenzaron a aparecer lugares tan limpios, seguros e iluminados como en las ciudades modernas. Todo el mobiliario y los códigos que le dan a las calles modernas su ordenación —aceras elevadas, farolas, nombres de calles, números de los edificios, desagües, reglas y señales de tráfico— son innovaciones relativamente recientes.

Se crearon espacios idílicos para los ricos vecinos de la ciudad —paseos bordeados de árboles, jardines semipúblicos y parques—, pero estos lugares que precedieron al parque público eran anticalles, segregadas por clases y desconectadas de la vida cotidiana (al contrario de los *corsos* peatonales y los paseos de las plazas de los países mediterráneos o latinos y el paseo descrito por Levy en Market Street o el anómalo Hyde Park de Londres, que contaba tanto con vías para los carruajes de los ricos como con espacio para la oratoria pública de los radicales). Aunque aquellos espacios podían

albergar acciones políticas, juegos de seducción o actividades comerciales, no eran mucho más que salones al aire libre y salas de baile. Y desde el kilómetro del Cours la Reine, construido en París en 1616, a la Alameda de México D.F. y al Central Park de Nueva York, construido en los años cincuenta del siglo XIX, dichos lugares tendían a atraer gente cuyo deseo de exhibir su riqueza se cumplía mejor paseando en carruajes que caminando. En el Cours la Reine se solían reunir tantos carruajes y se producía tal embotellamiento que, en 1700, se impuso la moda de bajarse de ellos y bailar a la luz de las linternas en el círculo central.

Aunque el Central Park fue construyéndose por impulsos más o menos democráticos siguiendo la estética del jardín paisajístico inglés y el modelo de parque público de Liverpool, los neoyorquinos preferían pagar para ir a parques privados como los Jardines de Vauxhall, donde podían beber cerveza, bailar polcas o dedicarse a alguna versión plebeya del placer. Hasta aquellos que solo deseaban dar un paseo edificante, como esperaba Frederick Law Olmsted, uno de los diseñadores del parque, se encontraban con obstáculos. El Central Park se transformó en un gran paseo para los ricos y una vez más los carruajes segregaron la sociedad. En su historia de ese parque y su ciudad, Ray Rosenzweig y Elizabeth Blackmar escriben: «Ya a comienzos del siglo [XIX], los paseos que daban por la tarde, al anochecer y los domingos los pudientes neoyorquinos se habían transformado en desfiles de elegancia: las amplias vías públicas de Broadway, Battery y Quinta Avenida eran escenarios públicos por donde ver y ser visto. A mediados de siglo, sin embargo, al tiempo que los ciudadanos “respetables” perdían el control sobre estos espacios públicos, aquella moda de pasear por Broadway y Battery fue apagándose. […] Tanto hombres como mujeres querían espacios públicos más grandes para una nueva forma de paseo público en carruaje. A mediados del siglo XIX, la posesión de un carruaje definía a la clase alta urbana». Los ricos iban al Central Park y tanto era así que un periodista populista comentó: «He oído

decir que los peatones han adquirido la mala costumbre de ser accidentalmente atropellados en esa vecindad».

Así como la gente más pobre continuó paseando por el Battery de Nueva York, sus homólogos parisinos solían dar paseos por la periferia de la ciudad bajo avenidas de árboles plantados precisamente para dar sombra a dichas excursiones. Después de la Revolución francesa, cualquier persona que los guardias consideraran como apropiadamente vestida podía pasearse por las Tullerías de París. Otros jardines modelados según los famosos Jardines de Vauxhall, de Londres, como los Jardines de Ranelagh y Cremorne, también londinenses, el Augarten de Viena, los Campos Elíseos y los Jardines de Castle y Harlem de Nueva York, y los Jardines de Tívoli en Copenhague, el único que se conserva hoy en día, exigían el pago de una entrada para poder disfrutar de un paseo por ellos. En otras partes de esas ciudades, los mercados, las ferias y las procesiones traían festividad a los lugares donde transcurría la vida cotidiana y no había esa segregación en los paseos. Para mí, la magia de la calle radica en la mezcla de salir a hacer recados y volver con alguna revelación o descubrimiento inesperado, y no parece haber habido jardines así en Italia, o quizás no fueran necesarios.

Las ciudades italianas han sido consideradas durante mucho tiempo ciudades ideales, especialmente por neoyorquinos y londinenses fascinados por la manera en que su arquitectura embellece y da sentido a los actos cotidianos. Desde el siglo XVII, quizá un poco antes, los extranjeros las habían visitado para disfrutar de la luz y la vida. Bernard Rudofsky, neoyorquino solo de nombre, pasó muchísimo tiempo en Italia y, en 1969, la elogió en las páginas de *Streets for People: A Primer for Americans* (Calles para la gente: un manual básico para americanos). Para aquellos que consideran Nueva York la ciudad peatonal ejemplar de Norteamérica, la convicción de Rudofsky de que se trata de una ciudad terrible resulta sorprendente. Su libro se sirve de ejemplos de Italia para demostrar la manera en que plazas y calles pueden funcionar unificando social y

arquitectónicamente una ciudad. «A nosotros ni se nos ocurre hacer que las calles sean oasis en lugar de desiertos —dice al comienzo—. En países donde las carreteras y los aparcamientos no han malogrado la función de las calles, distintas disposiciones hacen que las calles acojan a las personas. […] La cubierta más elegante que pueda tener una calle, expresión tangible de solidaridad cívica, quizá debiera decir de filantropía, son los pasajes. Aparte de dar unidad al paisaje callejero, suelen cumplir el papel de los antiguos foros». Descendientes de la *stoa* y el *peripatos* griegos, las calles con pasajes desdibujan las fronteras entre dentro y fuera y rinden tributo arquitectónico a la vida peatonal que tiene lugar bajo ellos. Rudofsky destaca el famoso *portici* de Bolonia: una vía peatonal cubierta de casi seis kilómetros y medio que corre desde la plaza central hasta la campiña; la Galería de Milán, algo menos comercial que los exclusivos centros comerciales planeados y bautizados en su honor; las calles retorcidas de Perugia; las calles sin automóviles de Siena, y los pasajes públicos de dos niveles de Brisighella. Con apasionado entusiasmo compara la hora del cóctel de Norteamérica con el paseo italiano que se suele dar antes de la cena —la *passaggiata*—, un paseo al atardecer por el que muchos pueblos cierran sus calles principales al tráfico. Para los italianos, dice, la calle es el espacio social fundamental donde poder encontrarse, debatir, cortejarse, comprar y vender.

En la misma época que Rudofsky, el crítico de danza neoyorquino Edwin Denby también comenta su parecer de los caminantes italianos: «En los antiguos pueblos de Italia, la estrecha calle principal se vuelve al atardecer una suerte de teatro. Las gentes pasean afablemente y se miran unas a otras. Las muchachas y los jóvenes de quince a veintidós años despliegan sus encantos con una animada sociabilidad. Cuanta más gracia muestren, más se los aprecia. En Florencia o en Nápoles, en los viejos barrios bajos, los jóvenes son actores de talento que se pasean un poco en cuanto tienen oportunidad». De los jóvenes romanos escribió: «Sus pasos son tan

conscientes que parecen mantener una conversación física». En otras partes, instruye a los estudiantes de danza a observar las diversas formas de caminar: «Los norteamericanos ocupan mucho más espacio del que sus cuerpos necesitan y ello incomoda a muchos europeos, incomoda a su sentido del pudor, pero el primero no deja de tener su propia belleza, una belleza que pocos saben apreciar. […] Yo creo que el caminar de los neoyorquinos, amplio y claro, es increíblemente hermoso». En Italia, caminar por la ciudad es una actividad cultural universal, no una cuestión de incursiones y justificaciones individuales. Desde Dante paseando su exilio por Verona y Rávena a Primo Levi regresando a casa a pie desde Auschwitz, Italia siempre ha contado con grandes caminantes, pero el caminar urbano mismo parece más formar parte de una cultura universal que ser eje de una experiencia personal concreta (salvo en el caso de extranjeros, bien documentado, y los paseos cinematográficos de personajes como la prostituta que protagoniza *Las noches de Cabiria* de Federico Fellini y los protagonistas de *Ladrón de bicicletas* de Vittorio de Sica y de muchas de las películas de Michelangelo Antonioni). Sin embargo, las ciudades que no son ni tan complacientes como Nápoles ni tan intimidantes como Los Ángeles —Londres, Nueva York— han producido su propia cultura fugitiva del caminar. En Londres, desde el siglo XVIII, los grandes relatos del caminar no tienen que ver con el despliegue abierto y alegre de la vida y los deseos, diarios sino con escenas nocturnas, crímenes, sufrimientos, parias y el lado más oscuro de la imaginación, y esa es la tradición que asume Nueva York.

En 1711, el ensayista Joseph Addison escribió: «Cuando me encuentro en un ánimo circunspecto, suelo caminar solo por la abadía de Westminster, donde lo sombrío del lugar y su uso […] son aptos para llenar la mente con una especie de melancolía o, más bien, meditación, que no es desagradable». En la época en que escribía, caminar por las calles de la ciudad era peligroso, como señaló John Gay en su poema de 1716 «Trivia,

or The Art of Walking the Streets of London» (Trivia, o El arte de caminar por las calles de Londres). Viajar por la ciudad era tan peligroso como viajar campo a través: las calles estaban atestadas de basura y agua sucia, muchos de los comercios eran inmundos, apenas se podía respirar aquel aire insano, la ginebra barata había causado tantos estragos entre los pobres de aquel entonces como el *crack* en las ciudades norteamericanas de los años ochenta, y una clase marginal formada por criminales y almas desesperadas se apiñaba por las calles. Los carruajes atropellaban y mutilaban a los peatones sin miedo a las represalias, los mendigos acosaban a los transeúntes y los vendedores callejeros anunciaban sus artículos a gritos. Los relatos de la época abundan en el miedo de los ricos a salir y de las mujeres jóvenes a ser tentadas o forzadas a trabajar ofreciendo sus cuerpos como una mercancía más: por todos lados se veían prostitutas. Y, por esa razón, Gay aborda el caminar urbano como un *arte*, un arte de protegerse a sí mismo de salpicaduras, asaltos y humillaciones:

> Aunque por más limpios pasajes vas de día,
> para evitar los contratiempos de la pública vía,
> jamás andes de noche por dichas sendas oscuras:
> cuida tu seguridad y desprecia las cloacas.

Como el poema «Londres» escrito por Samuel Johnson en 1738, «Trivia» usa un modelo clásico para burlarse del presente. Dividido en tres libros —el primero introduce las técnicas para caminar por la calle, el segundo el caminar durante el día y el tercero el caminar por la noche—, el poema deja claro que los pormenores de la vida diaria solo pueden ser objeto de desprecio. El estilo altisonante no puede sino contrastar ásperamente con temas tan bajos con algo del tono burlón de su *La ópera de los mendigos*. Gay arranca:

> Comento los rostros diversos de los caminantes
> y en sus miradas las huellas de sus ocupaciones.

Pero termina despreciando a todos, asumiendo que puede leer sus vidas chabacanas en sus rostros. A finales del siglo de Gay, Wordsworth «marcha junto a la multitud» viendo un misterio en la cara de cada extraño y William Blake vaga por «cada calle cartografiada / viendo marcas en todas las caras con las que me cruzo, / marcas de flaqueza, marcas de aflicción»: el grito del deshollinador, el insulto de una joven prostituta. La literatura de comienzos del siglo XVIII no solía ser tan personal como para conectar con la calle. A finales de los años treinta, en sus años mozos, Johnson y su amigo el poeta y rebelde Richard Savage habían sido un par de aquellos caminantes desesperados de Londres que, por ser tan pobres, no podían pagar alojamiento y tenían que pasar toda la noche vagando por calles y plazas hablando de insurrección y gloria, pero Johnson jamás escribió sobre ello. Boswell sí lo hizo en su *Vida de Samuel Johnson*, pero, para Boswell, la oscuridad de la noche y el anonimato de las calles no daban mucha oportunidad a la reflexión, como anota en su diario londinense: «Debía haber estado esta noche en la reunión de *lady* Northumberland, pero mi barbero cayó enfermo y decidí salir y, justo al fondo de nuestra calle, recogí a una joven y agradable mujer llamada Alice Gibbs. Nos fuimos por un pasaje a un lugar acogedor…». De las impresiones de Alice Gibbs sobre las calles y la noche no tenemos documento alguno.

Que pocas mujeres aparte de las prostitutas fueran libres de deambular por las calles y que ir por la calle fuera, para una mujer, razón bastante para considerarla prostituta, son cuestiones tan problemáticas que volveremos a ellas más adelante. Aquí quisiera solamente comentar que la calle y la noche terminaron siendo para ellas su hábitat natural más que para cualquier otro caminante. Hasta el siglo XX, las mujeres rara vez caminaron por la ciudad por placer, y las prostitutas casi no nos han dejado recuerdo alguno de su experiencia. El siglo XVIII sí fue lo suficientemente desvergonzado como para ofrecer algunas novelas famosas sobre prostitutas, pero la vida cortesana de Fanny Hill ocurría puertas adentro y la

vida de Moll Flanders parecía movida por el sentido práctico; ambas fueron obras de hombres que se limitaron a convertir a sus protagonistas en objetos de especulación. Sin embargo, tanto entonces como ahora, debe de haber existido una compleja cultura del hacer la calle; todas las ciudades, trazadas con el objetivo de satisfacer el deseo masculino con cierta seguridad. A lo largo de la historia se ha intentado repetidamente confinar dicha actividad: en Constantinopla había «calles de rameras»; entre los siglos XVII y XX, Tokio tenía un distrito de placer amurallado; en el siglo XIX, San Francisco contaba con su famosa Barbary Coast, y muchas ciudades norteamericanas tenían, hasta hace menos de un siglo, barrios rojos, el más famoso de los cuales era el Storyville de Nueva Orleans, supuesta cuna del *jazz*, pero la prostitución deambulaba más allá de esas fronteras y la población de mujeres de la calle era enorme: cincuenta mil en 1793, cuando la población total de Londres era un millón, según estimaciones de expertos. A mediados del siglo XIX, también se las podía encontrar en las zonas más elegantes de Londres: el informe del investigador social Henry Mayhew se refiere al «puterío circulante de Haymarket y Regent Street», además de las prostitutas que trabajaban en los parques y paseos de la ciudad.

Hace veintitantos años un investigador de la prostitución escribió: «El paisaje callejero de la prostitución se compone de *paseos*, áreas en general bastante definidas donde las mujeres ofrecen sus servicios. […] En el paseo, la prostituta circula para persuadir o conminar a clientes, matar el aburrimiento, mantenerse caliente y reducir su visibilidad [para la policía]. Partes de muchos de estos paisajes callejeros semejan zonas verdes, lugares sin restricción de acceso alguna. Allí las mujeres se reúnen de dos en dos, como mucho de cuatro en cuatro, para hablar, bromear y reír. […] Trabajar siempre en el mismo paseo infunde cierta predictibilidad sin duda necesaria en un ambiente ilegal y a veces peligroso». Y Dolores French, defensora de los derechos de las prostitutas, después de haber abandonado ella misma el oficio, cuenta que sus antiguas colegas «piensan que las mujeres que

trabajan en prostíbulos tienen demasiadas restricciones y reglas» y que las calles «reciben a todas democráticamente. […] Las mujeres que hacían la calle se sentían como vaqueros por las praderas o espías en una misión peligrosa. Alardeaban acerca de lo libres que eran. […] No tenían que responder a nadie más que a sí mismas». Y esa misma cantinela —libertad, democracia, peligro— aparece en otras formas de ocupar las calles.

En la ciudad del siglo XVIII, una nueva imagen de lo que significaba ser humano había aparecido, una imagen de alguien poseído por la libertad y el aislamiento del viajero, y los viajeros, sin importar la estrechez o la amplitud de su rango de acción, se volvieron figuras emblemáticas. Richard Savage fue uno de los primeros en sostener esa opinión en un poema de 1729 llamado *The Wanderer* (El errante), y George Walker, con ese apellido tan acertado, inauguró el nuevo siglo con su novela *The Vagabond* (El vagabundo), seguida en 1814 por *Wanderer*, de Fanny Burney. Wordsworth tenía su *The Excursion* (cuyas primeras dos secciones se titulaban «El errante» y «El solitario»); el viejo marinero de la balada de Coleridge estaba condenado, como el Judío Errante, a vagar, y el Judío Errante mismo era un tema popular para los románticos tanto en Gran Bretaña como en el continente.

El historiador literario Raymond Williams comenta: «La percepción de las nuevas cualidades de la ciudad moderna ha sido asociada, desde el principio, con un hombre caminando, como si estuviera solo, por sus calles». Williams cita a Blake y Wordsworth como fundadores de esta tradición, pero fue De Quincey quien escribió sobre ello de manera más conmovedora. Al comienzo de las *Confesiones de un inglés comedor de opio*, Thomas de Quincey cuenta que a los diecisiete años huyó de una escuela aburrida y sus antipáticos profesores para aterrizar en Londres. Allí, temeroso de llamar a la puerta de los pocos conocidos que pudieran ayudarle porque darían cuenta de su huida, le fue imposible encontrar un trabajo sin tirar de contactos: De Quincey pasó dieciséis semanas enteras

del verano y el otoño de 1802 hambriento y bajo el techo de una mansión abandonada cuyo otro único residente era una niña triste y solitaria. Así cayó en una existencia espectral que compartía con unos cuantos niños y se dedicó a vagar incansablemente por las calles. Aquellas calles eran el lugar de quienes no tenían lugar, un sitio para medir el dolor y la soledad según el largo de las caminatas. «Siendo por aquel entonces, por necesidad, un peripatético o caminante de las calles, solía coincidir con aquellas peripatéticas que técnicamente llamamos mujeres de la calle. Muchas de esas mujeres me habían defendido alguna que otra vez contra guardias que querían tirarme de los umbrales de las casas donde estaba sentado». Se hizo amigo de una chica llamada Ann —«tímida y con un desaliento tan enorme que reflejaba cuán profundamente el dolor se había apoderado de su joven corazón»—, más joven que él y que se había tirado a la calle después de haber sido tramposamente desposeída de una herencia menor. Una vez, «paseando lentamente por Oxford Street, después de haberme sentido inusualmente enfermo y débil durante todo el día, le pedí que me acompañara hasta Soho Square», y él se desmayó. Ann se gastó lo poco que tenía en vino caliente con especias para revivirlo. Que jamás lograra dar con ella después de que cambiase su propia fortuna fue una de las grandes tragedias de su vida. Para De Quincey, su estancia en Londres fue uno de los episodios más intensos de su larga vida, pero aquello no tuvo mayores consecuencias: el resto de su libro se dedica a su supuesto tema, los efectos del opio, y el resto de su vida a los lugares rurales.

Charles Dickens actuó de manera diferente: Dickens eligió este caminar urbano y su escritura lo exploró minuciosamente a lo largo de los años. Él es el gran poeta de la vida londinense y algunas de sus novelas son tanto dramas del lugar como de sus gentes. Basta recordar *Nuestro amigo común*, una novela en la que el autor se sirve de eufemismos para retratar a los personajes mediante las descripciones de gruesas capas de polvo, la lúgubre tienda de taxidermia y esqueletos y los costosos interiores glaciales de los

ricos. Los lugares y las personas terminan siendo indistinguibles —un personaje se identifica a veces con un ambiente o un principio, un lugar puede adquirir una personalidad completa—. «Y este tipo de realismo puede ser solamente obtenido caminando de manera soñadora por un lugar, no se alcanza caminando con la atención puesta», escribió uno de sus mejores intérpretes, G. K. Chesterton, quien atribuye el agudo sentido de lugar de Dickens al famoso episodio de su niñez en que su padre estaba encerrado en una prisión donde cumplían sus condenas los deudores y a él lo enviaron a trabajar en una fábrica de betún y a dormir en una pensión cercana, un niño triste abandonado a la ciudad y sus extraños. «Pocos entendemos la calle —escribe Chesterton—. Incluso cuando la pisamos, la pisamos sin decisión, como si fuera la casa o el cuarto de unos extraños. Pocos somos capaces de ver a través del brillante acertijo que compone la calle el pueblo extraño que solo pertenece a la calle —los pillos y granujas que andan por las calles y, generación tras generación, han mantenido sus antiguos secretos a la luz resplandeciente del sol—. De las calles por la noche, aún sabemos menos. La calle por la noche es una gran casa cerrada, pero Dickens tenía, si cabe poseerla, la llave de la calle. […] Él podía abrir la puerta más interior de su casa, la puerta que lleva al pasadizo secreto que está bordeado de edificios y techado por las estrellas». Dickens es de los primeros en apuntar todas las otras cosas que puede ser el caminar urbano: sus novelas están llenas de detectives e inspectores de policía, de criminales que acosan, amantes que buscan y almas malditas que huyen. La ciudad se vuelve una maraña por la cual los personajes vagan en un colosal juego del escondite y solo una ciudad inmensa pudo haberle permitido sus intrincadas tramas que tanto abundan en caminos cruzados y vidas superpuestas, pero cuando escribió sobre sus propias experiencias Londres era muchas veces una ciudad despoblada.

«Si no pudiera caminar rápido y lejos, explotaría y moriría», le dijo una vez a un amigo y, de hecho, Dickens caminaba tan rápido y tan lejos que

pocos pudieron acompañarlo. Él era un caminante solitario y sus caminatas servían a innumerables propósitos. «Soy viajero de ciudad y viajero de campo y estoy siempre en camino —se presenta a sí mismo en su colección de ensayos *El viajero sin propósito*—. Hablando en sentido figurado, viajo para la gran casa comercial Hermanos del Interés Humano y tengo una importante conexión con los bienes imaginativos. Hablando en sentido literal, estoy siempre deambulando de aquí para allá en cuanto salgo de mi casa de Covent Garden, Londres». Esta versión metafísica del viajero comercial es una descripción inadecuada de su rol e intentaría otras. Atleta: «Viajo tantísimo a pie que si mis querencias fueran más saludables, terminaría apareciendo en los diarios deportivos bajo algún título como el "Principiante Elástico", desafiando a todos los pesos pesados a competir con mi caminar. Mi última hazaña fue levantarme a las dos, después de haber tenido un día duro tanto en términos pedestres como en otros, y caminar casi cincuenta kilómetros hacia los campos para desayunar. El camino estaba tan solitario en la noche que me quedé dormido con el sonido monótono de mis propios pies, que se dedicaron a hacer sus regulares seis kilómetros por hora». Un par de ensayos más tarde, se describía como vagabundo o hijo de vagabundo: «Mi caminar es de dos tipos: uno directo, hacia una meta definida, a un paso regular; otro, sin objeto, merodeando, completamente vagabundo. En este último, no hay gitano sobre la tierra más vagabundo que yo; me resulta tan natural e intenso que creo que indudablemente debo ser descendiente, tampoco muy lejano, de algún vagabundo». Y como policía patrullando, demasiado etéreo para arrestar a nadie más que en su mente: «Es uno de mis caprichos, que hasta el más ocioso de mis paseos debe tener siempre un destino determinado, […] En esas ocasiones, acostumbro a pasear como cumpliendo mi ronda de vigilancia y así actúo como una especie más alta de oficial de policía».

Sin embargo, a pesar de todas estas ocupaciones utilitarias y las multitudes que pueblan sus libros, su propio Londres solía ser una ciudad

desierta y sus paseos por ella un placer melancólico. En un ensayo sobre visitas a cementerios abandonados, escribió: «Cada vez que pienso que me merezco algo bueno y me he ganado el derecho a disfrutar de un premio, me voy paseando desde Covent Garden a la City, fuera del horario comercial, un sábado o, aún mejor, un domingo, y deambulo por sus esquinas y rincones desiertos». Pero el más memorable de todos es *Paseos nocturnos*, el ensayo que comienza así: «Hace algunos años, una dificultad temporal para dormir atribuible a una impresión inquietante me hacía caminar por las calles toda la noche varias noches seguidas». Dickens describe estas caminatas desde la medianoche al amanecer como curas para su inquietud y, durante esos largos paseos, «finalicé mi formación de la experiencia de estar sin casa» o, en palabras de hoy en día, sin techo. La ciudad ya no era tan peligrosa como en la época de Gay y Johnson, pero sí era más solitaria. En el siglo XVIII, Londres era una ciudad atestada, viva, llena de predadores, espectáculos y bromas entre extraños. En 1860, momento en que Dickens escribió sobre la experiencia de ser sintecho, Londres era varias veces más grande, pero el populacho tan temido en el siglo XVIII había sido domesticado en el siglo XIX como multitud, una masa silenciosa y apagada que resolvía sus negocios privados en público: «Caminar las calles bajo el golpeteo de la lluvia, Sintecho caminaría y caminaría y caminaría, sin ver nada más que la interminable maraña de calles salvo, en alguna que otra esquina, dos policías conversando o el sargento o inspector supervisando a sus hombres. De vez en cuando, por la noche, raramente, Sintecho advertiría la presencia de una cabeza furtiva mirando desde un portal unos dos metros más adelante y, al acercarse, encontraría a un hombre de pie justo bajo la sombra de la entrada sin intenciones de servir de manera alguna a la sociedad. […] La luna salvaje y las nubes estaban tan inquietas como una mala conciencia en una cama desvencijada y la sombra de la inmensidad de Londres parecía cubrir opresivamente el río». Y, sin embargo, él disfruta de aquellas solitarias

calles nocturnas, también de los cementerios, de los «barrios tímidos» y de lo que quijotescamente llamaba «Londres arcadio», de un Londres fuera de temporada, cuando las gentes se habían marchado al campo, dejando la ciudad en una paz sepulcral.

Hay un estado sutil que la mayoría de los caminantes urbanos entregados conocen, una suerte de disfrute en soledad, una soledad oscura, interrumpida de vez en cuando por encuentros, como la uniformidad del cielo nocturno está interrumpida por estrellas. En el campo, la soledad de uno es geográfica: uno se encuentra, de hecho, fuera de la sociedad, por lo que la soledad tiene una razonable explicación geográfica, y también se siente una comunión con lo no humano. En la ciudad, se está solo porque el mundo está hecho de extraños y ser uno extraño rodeado de extraños, caminar silenciosamente guardando los propios secretos e imaginando los secretos de las gentes que pasan de largo es uno de los lujos más austeros. Esta identidad inexplorada cargada de ilimitadas posibilidades es una de las características distintivas del vivir urbano, un estado liberador para quienes deciden emanciparse de las expectativas de la familia y la comunidad, experimentar las subculturas y la identidad. Se trata de un estado de observación, distante, retirado, con los sentidos agudizados, un estado apropiado para quien necesite reflexionar o crear. En pequeñas dosis, la melancolía, la alienación y la introspección se cuentan entre los placeres más refinados de la vida.

No hace mucho escuché a la cantante y poeta Patti Smith responder en la radio a la pregunta de un entrevistador sobre qué hacía para preparar sus representaciones sobre el escenario: «Deambulo por las calles durante un par de horas». Con ese breve comentario, Patti Smith resume su propio romanticismo rebelde y el modo en que ese caminar puede reforzar y agudizar la sensibilidad, envolverte en un aislamiento del cual pueden salir canciones lo suficientemente feroces y palabras lo suficientemente agudas como para romper ese silencio meditativo. Su deambular por las calles no

debió de ir muy bien en muchas ciudades norteamericanas en las que actuó, porque los hoteles donde debió de alojarse estarían cercados por aparcamientos rodeados de autopistas de seis carriles sin arcenes, pero ella hablaba como neoyorquina. Hablando como londinense, Virginia Woolf describió el anonimato como algo perfectamente deseable en su ensayo de 1930 *Ruta callejera*. Hija del gran alpinista Leslie Stephen, una vez le comentó a un amigo: «¿Cómo podría pensar que las montañas y las escaladas son románticas? ¿No fui criada con bastones de alpinista en mi habitación y un mapa de los Alpes que mostraba cada cumbre que mi padre había escalado? Sí, por supuesto, Londres y los pantanos son los lugares que más me gustan». Desde aquellas caminatas nocturnas de Dickens, Londres había más que doblado su tamaño y las calles habían cambiado para volverse un refugio. Woolf escribió sobre la opresión sofocante de la propia identidad, sobre el modo en que los objetos en el hogar «imponen las memorias de nuestra propia experiencia». Y así salió a comprar un lápiz en una ciudad donde el decoro y la seguridad ya no eran consideraciones para una mujer ya no tan joven una tarde de invierno y, al contar o inventar su viaje, escribió uno de los grandes ensayos del caminar urbano.

«Al salir de la casa una tarde agradable entre las cuatro y las seis —escribió—, nos desprendemos del yo por el cual nos conocen nuestros amigos y pasamos a formar parte de la vasta armada republicana de vagabundos anónimos, cuya compañía es tan grata tras la soledad del cuarto propio». De la gente que va observando en su paseo, dice: «En cada una de estas vidas podría una penetrar un poco, tan adentro como para abrigar la ilusión de que una no está atada a una mente individual, sino que puede adoptar, unos minutos, los cuerpos y las mentes de otros. Una puede volverse una lavandera, una tabernera, una cantante callejera». Con ese estado anónimo, «la concha que nuestras almas han excretado para sí mismas, para dar a sí mismas una forma distinta a la de otras, se quiebra y, de todas estas arrugas y durezas, queda una ostra central de receptividad, un

ojo enorme. ¡Qué bella es la calle en invierno! Se oscurece a la vez que se revela». Siguió caminando por la misma Oxford Street que también recorrieran en su momento Thomas de Quincey y su amiga Ann, ahora rodeada de escaparates llenos de artículos de lujo con los que ella decoró un hogar y una vida imaginaria y después desechó para volver a su paseo. El lenguaje de la introspección que Wordsworth ayudó a desarrollar y De Quincey y Dickens refinaron era su lenguaje y los más pequeños incidentes —pájaros trajinando entre los setos, una mujer enana probándose zapatos— hacían deambular a su imaginación más lejos que sus pies hacia digresiones de las cuales Woolf regresa a regañadientes a las realidades de su excursión. El caminar por las calles le había llegado a su madurez, la soledad y la introspección que habían sido angustiosas para sus predecesores eran una alegría para ella. Que fuera una alegría porque su identidad se había vuelto una carga para ella misma es lo que la hace moderna.

Como Londres, en contadísimas ocasiones Nueva York ha sido objeto de un elogio puro. Nueva York es muy grande, muy ruda. Yo, que solo conozco íntimamente ciudades más pequeñas, subestimo su extensión y me desgasto con sus distancias tanto como me agota conducir por Los Ángeles, pero me admira Manhattan: la sincronizada danza de abejas de Grand Central Station, la marcha rápida de las gentes por las largas cuadrículas de calles, los peatones imprudentes, los paseantes más lentos de las plazas, las niñeras de piel oscura empujando carritos con niños pálidos por los elegantes senderos de Central Park. Vagando sin un propósito claro ni sentido de la dirección, he interrumpido muchas veces el flujo veloz de transeúntes con recados concretos que hacer, como si fuera una mariposa extraviada en el panal, un tronco en la corriente. Dos tercios de todos los viajes alrededor de Manhattan se hacen aún a pie y Nueva York, como Londres, sigue siendo una ciudad de gente que camina por razones prácticas, subiendo y bajando por las escaleras del metro, sorteando cruces, pero los meditabundos y los paseantes nocturnos se mueven a un ritmo diferente. Las ciudades hacen del

caminar un viaje verdadero: peligro, exilio, descubrimiento y transformación envuelven tu propio hogar y llegan hasta tu puerta.

El italófilo Rudofsky usa Londres para menospreciar Nueva York: «A fin de cuentas, la manía anglosajona norteamericana ha tenido un efecto devastador en sus años formativos. En efecto, los ingleses no son un modelo deseable de sociedad urbana. No hay otra nación que haya desarrollado una devoción tan feroz por la vida campestre como ellos. Y con razón, pues sus ciudades siempre han destacado entre las menos saludables de Europa. Los ingleses pueden ser tremendamente leales a sus pueblos, pero no muestran por la calle, medida verdadera de la urbanidad, un gran cariño». Las calles de Nueva York sí aparecen en las obras de algunos de sus escritores. «*París, c'est une blonde*», dice la canción francesa, y los poetas parisinos personifican su ciudad en mujer. Nueva York, con su plano cuadriculado, sus edificios oscuros, sus elevados rascacielos y su famosa rudeza, es una ciudad masculina y, si las ciudades son musas, no llama la atención que los mejores elogios los haya recibido de sus poetas gais —Walt Whitman, Frank O'Hara, Allen Ginsberg, el poeta en prosa David Wojnarowicz—, si bien todos, desde Edith Wharton a Patti Smith, han homenajeado esta ciudad y sus calles.

En los poemas de Whitman, por más que el eje central sea él mismo feliz en los brazos de un amante, los pasajes en los que aparece como un solitario caminando por las calles en busca de ese amante —pionero del *gay cruiser* —suenan más verosímiles. En «Cronistas futuros», el inmodesto Whitman deja constancia de que él era uno «que muchas veces caminó solitarias caminatas pensando en sus amigos queridos, sus amantes». Algunos poemas más adelante de la versión final de *Hojas de hierba*, comienza otro poema con la invocación oratoria «Ciudad de orgías, paseos y alegrías». Después de nombrar todos los criterios posibles para distinguir una ciudad —casas, barcos, desfiles—, elige «nada de esto sino al pasar, ¡oh Manhattan!, tus frecuentes y veloces destellos de ojos ofreciéndome amor»:

los paseos en lugar de las orgías y las promesas en lugar de su cumplimiento son las alegrías. Whitman era un gran hacedor de inventarios y listas para describir la variedad y la cantidad, también uno de los primeros en amar la multitud. La multitud prometía nuevos vínculos, nuevas relaciones, expresaba sus ideales democráticos y entusiasmos oceánicos. Un par de poemas después de «Ciudad de orgías» viene «A un desconocido»: «¡Desconocido que pasas! No sabes con cuánto anhelo te miro». Para Whitman la mirada momentánea y la intimidad del amor eran complementarias, como lo era su propio enfático ego y la masa anónima de las multitudes. Así le cantó a la creciente metrópolis de Manhattan y a las nuevas posibilidades de la escala urbana.

Whitman murió en 1892, justo cuando el resto del mundo empezaba a celebrar la ciudad. Durante la primera mitad del nuevo siglo, Nueva York parecía emblemática, la capital del siglo XX, como París lo había sido del siglo XIX. En aquellos tiempos, tanto para los radicales como para los plutócratas, el destino y la esperanza eran urbanos, y Nueva York, con sus lujosos vapores atracando e inmigrantes desbordando Ellis Island, con sus rascacielos que ni siquiera Georgia O'Keeffe se resistió a pintar en sus años neoyorquinos, era la ciudad moderna definitiva. En los años veinte del siglo XX, se creó una revista dedicada a ella, *New Yorker*, cuya sección «La voz de la calle» daba cuenta de incidentes callejeros menores vueltos incandescentes por sus escritores en la tradición de los ensayos de *Spectator* y *Rambler* en el Londres del siglo XVIII; también Nueva York, en la parte alta, tenía *jazz* y el Renacimiento de Harlem y, en la parte baja del Village (y en el Central Park estaba la Rambla, una zona tan famosa por el sexo casual gay que fue llamada «la fructuosa planicie»), la bohemia radical. Antes de la Segunda Guerra Mundial, Berenice Abbott deambuló por las calles de Nueva York fotografiando edificios y, más tarde, Helen Levitt fotografió niños jugando en la calle y Weegee los bajos fondos por donde hallaba cadáveres tirados por las aceras y prostitutas subiendo a furgones

policiales. Uno los imagina vagando resueltamente como cazadores recolectores con la cámara como cesta cargada con los espectáculos del día, fotógrafos que no nos ofrecen sus paseos, como sí hacen los poetas, sino los frutos de los mismos. Whitman, sin embargo, no tuvo sucesor hasta después de la guerra, cuando Allen Ginsberg se calzó sus zapatos, o al menos sus largas líneas sueltas de declamación celebratoria.

San Francisco suele apropiarse de la figura de Ginsberg y, si bien sí es cierto que en el tiempo que pasó tanto en San Francisco como en Berkeley en los años cincuenta encontró su voz poética, él es un poeta de Nueva York y las ciudades de sus poemas son ciudades grandes y rudas. Ginsberg y sus amigos eran apasionados urbanistas en una época en que la clase media blanca estaba abandonando la vida de la ciudad para trasladarse a los barrios residenciales de las afueras (y, si bien muchos de los llamados *beats* se reunieron en San Francisco, la mayoría escribió poesía sobre cosas más personales o abstractas que las calles que poblaron y usaron la ciudad como puerta hacia Asia y el paisaje occidental). Entre los poemas que escribió Ginsberg sobre aquellos barrios residenciales, destaca «Un supermercado en California», cuya abundancia de productos y familias consumistas conforman una irónica comedia sobre los poetas gais muertos Whitman y Federico García Lorca (neoyorquino en 1929 y 1930) paseando por entre sus pasillos y estanterías, pero en sus primeros poemas aparece nieve, edificios y el Puente de Brooklyn. Ginsberg caminó bastante por San Francisco y Nueva York, pero en sus poemas el caminar siempre está transformándose en otra cosa, ya que las aceras siempre terminan transformándose en cama, paraíso budista o alguna otra visión. Las mejores mentes de su generación estaban «destruidas por la locura, histéricos famélicos muertos de hambre arrastrándose por las calles, negros al amanecer buscando una dosis furiosa», pero inmediatamente comienzan a ver ángeles tambaleándose sobre los techos de edificios, a comer fuego, a tener alucinaciones y ver Arkansas, tragedias iluminadas por Blake y suma

y sigue, incluso si más tarde tropiezan en oficinas de desempleados y caminan «toda la noche con sus zapatos llenos de sangre por los muelles cubiertos de nieve esperando que se abra una puerta en el East River», escribió en su poema «Aullido».

Para los *beats*, el movimiento o el viaje eran importantísimos, pero no así su naturaleza exacta (a excepción de Snyder, el verdadero peripatético del grupo). Los *beats* se subieron a la cola del romance de los años treinta con los pasajeros clandestinos, los vagabundos y las estaciones terminales, e iniciaron la nueva cultura del automóvil: solo calmaban su inquietud haciendo cientos de kilómetros a más de cien kilómetros por hora en lugar de decenas de kilómetros a cinco por hora a pie, y mezclaron este viaje físico con excursiones de la imaginación químicamente inducidas y un desbocado y novedoso lenguaje. San Francisco y Nueva York parecen anclajes pedestres a cada lado de la larga soga de camino abierto que recorrieron. Del mismo modo, uno puede ver el cambio en las baladas *country*: en los años cincuenta, los amantes decepcionados dejaron de partir caminando o subiendo al primer tren nocturno que encontraran y empezaron a conducir, y, ya en los setenta, se alcanzó la apoteosis de las *eighteen-wheeler songs* («canciones de tráileres»). De haber vivido, a Kerouac le habrían encantado. Solo en la primera sección de *Kaddish*, cuando Ginsberg deja de cantar sobre su generación y sus amigos para hacer duelo por su madre, el acto y el lugar son muy concretos. Las calles son almacenes de historia y caminar es una manera de leer esa historia. «Extraño ahora pensar en ti, ida sin corsés y ojos, mientras piso las aceras soleadas de Greenwich Village», comienza y, caminando por la Séptima Avenida, piensa en Naomi Ginsberg por el Lower East Side, «donde caminaste hace cincuenta años, una niña pequeña de Rusia […] abriéndote paso en el gentío de Orchard Street ¿hacia dónde? / hacia Newark», en un canto antifonal entre la ciudad de ella y la de él, unidas más tarde por las experiencias compartidas de la niñez.

Bello como una estatua de mármol, Frank O'Hara era tan diferente a Ginsberg como podría serlo un poeta gay nacido el mismo año y escribió sobre aventuras diurnas mucho más delicadas. La poesía de Ginsberg era oratoria, discursos apocalípticos e himnos para ser vociferados desde los tejados; la poesía de O'Hara es tan casual como una conversación y está secuenciada por paseos por la calle (entre sus libros, destacan: *Poemas a la hora de comer*, versos que no tratan sobre comer, sino sobre excursiones que hacía a esas horas al salir de las oficinas del Museo de Arte Moderno donde trabajaba: *Second Avenue* y la colección de ensayos *Standing Still and Walking in New York* (Estar quieto y caminar por Nueva York). Mientras Ginsberg tendía a hablar a Norteamérica, O'Hara suele apelar a un «tú» que parece ser bien un amante ausente en un soliloquio silencioso, bien un compañero durante un paseo. El pintor Larry Rivers recuerda que «era la cosa más extraordinaria, una simple caminata» con O'Hara, y O'Hara escribió un poema titulado «Walking with Larry Rivers» (Caminando con Larry Rivers). Caminar parece haber sido una parte importante de su repertorio diario, así como una especie de sintaxis para organizar el pensamiento, la emoción y el encuentro; la ciudad, el único sitio concebible para su voz suave, espabilada y a veces amanerada, que celebraba lo incidental y lo intrascendente. En el poema en prosa «Meditations in a Emergy» (Meditaciones en una emergencia), afirmó: «No puedo siquiera disfrutar de una brizna de hierba si no sé que hay cerca una boca de metro, una tienda de discos o alguna otra señal de que la gente no se *arrepiente* totalmente de la vida. Es más importante confirmar lo menos sincero, las nubes reciben demasiada atención». El poema «Walking to Work» (Caminando al trabajo) termina así:

> Me vuelvo una calle.
> ¿De quién estás enamorado?
> ¿De mí?
> Frente al semáforo cruzo la calle.

Y otro poema caminante comienza:

> Me canso de no llevar calzoncillos
> y luego me gusta
> seguir paseando
> sintiendo el viento suave en mis genitales

Y luego especula sobre «quién tiró el cartón vacío / de Cracker Jacks», antes de volver su atención a las nubes, el bus, su destino, el «tú» a quien le habla, Central Park. La trama es la vida cotidiana, y el ojo de un conocedor fijándose en cosas pequeñas —revelaciones mínimas—, el mismo tipo de inventario que abunda en los poemas de Whitman y Ginsberg, vuelve en O'Hara. Las ciudades no dejan jamás de producir listados.

Close to the Knives: A Memoir of Disintegration (Cerca de los cuchillos: una memoria de la desintegración), de David Wojnarowicz, se deja leer como un resumen de toda la experiencia urbana que lo precedió. Como Thomas de Quincey, David Wojnarowicz era un fugitivo, pero, como Ann, la amiga de De Quincey, de niño sobrevivió prostituyéndose y, como Dickens y Ginsberg, trajo una claridad incandescente, alucinatoria, a los estados de ánimo y las escenas de su ciudad. La mayoría de quienes se hicieron con el tema *beat* acercándose a los bajos fondos de las ciudades, a lo erótico, lo tóxico y lo ilegal, lo abordaron en la vena amoral de William Burroughs, más interesados en su descaro que en sus consecuencias o sus posturas, pero Wojnarowicz rabió contra el sistema que creó dicho sufrimiento, que creó su propio sufrimiento de niño fugitivo, de hombre gay, de enfermo de sida (él murió de sida en 1991). Wojnarowicz escribe un *collage* de recuerdos, encuentros, sueños, fantasías y explosiones, tachonado de metáforas deslumbrantes e imágenes dolorosas y, en sus escritos, el caminar aparece como un estribillo, un ritmo: siempre retorna a la imagen de sí mismo caminando solo por una calle o un pasaje de Nueva York. «Algunas noches caminábamos setecientas u ochocientas manzanas, prácticamente toda la isla de Manhattan», escribió de sus años de

prostitución, porque el caminar, como ya lo había sido para Johnson y Savage, seguía siendo el recurso para aquellos que no tienen donde dormir.

La Nueva York de los ochenta de Wojnarowicz había terminado pareciéndose al Londres del siglo XVIII de Gay: Nueva York sufría el flagelo del sida y de la vasta nueva población de indigentes y drogadictos que andaban dando vueltas, como si hubiesen salido del callejón de la ginebra del grabado de William Hogarth; Nueva York era una ciudad muy violenta, de modo que los más adinerados temían sus calles como antaño habían temido los adinerados de Londres. Wojnarowicz escribe sobre «largas piernas y botas de punta y elegantes tacones altos y tres prostitutas que de pronto rodean a un hombre de negocios del Waldorf y le dicen: "Vamos, cariño", frotándole la entrepierna […] y su billetera aparece detrás de él en las manos de una de ellas y todas se escabullen mientras él continúa riéndose»; y así ya hemos regresado a los brazos de una Moll Flanders que hace un truco con sus guantes plateados, de su caja de rapé e incluso de su peluca. Escribe de los años en que sufría de desnutrición y de la vida a la intemperie en las calles hasta cumplir los dieciocho: «Casi morí tres veces en manos de la gente a la que le había vendido mi cuerpo en aquellos tiempos y después de dejar la calle. […] Apenas podía hablar con otras personas. […] Ese peso de la imagen y la sensación no se marcharon hasta que cogí un lápiz y empecé a ponerlo por escrito en papel». «Dejar la calle»: la frase describe todas las calles como una calle y esa calle como todo un mundo, con su propia ciudadanía, sus propias leyes y su propio lenguaje. «La calle» es un mundo donde las personas que huyen de los traumas que ocurren en el interior de sus casas se vuelven nativos del exterior de ellas.

«Being Queer in America: A Journal of Disintegration» (Ser *queer* en Estados Unidos: un diario de la desintegración), uno de los apartados del libro, es una impecable crónica de los usos del caminar para un hombre *queer* en las calles de la Norteamérica urbana de los años ochenta, como

Orgullo y prejuicio es una crónica de los usos del caminar de una mujer de campo de hace casi dos siglos. «Estoy caminando por estos pasillos cuyas ventanas rasgan el cielo moribundo y un viento suave sigue los talones de un joven cuando de pronto entra por una puerta en una habitación diez pisos más abajo», comienza. Sigue al joven hasta esa habitación, que semeja los largos muelles y almacenes donde solía buscar sexo, le hace una mamada y, un par de apartados más adelante, su caminar se vuelve un duelo por su amigo, el fotógrafo Peter Hujar, muerto de sida. «Caminé varias horas por las calles tras su muerte, por la oscuridad y el tráfico, hasta la zona moribunda de la ciudad donde los cuerpos ensucian las cunetas y los perros despedazan la basura maloliente en las entradas. Había un oleaje verdoso en las nubes sobre los edificios. […] me di la vuelta y partí, caminando entre la niebla gris del tráfico y los tubos de escape, frente a un prostituto delgado paseándose como un drogadicto encorvado con los nudillos rozando la acera». Se encuentra a un amigo —«hombre en la Segunda Avenida a las dos de la tarde»— que le habla de un tercer hombre que ha sido asaltado en West Street por un grupo de jóvenes de Jersey que iban en automóvil, brutalmente golpeado por ser gay. Y luego viene su estribillo: «Camino este pasillo veintisiete veces y lo único que puedo ver son paredes blancas y frías. Una mano frotando lentamente una cara, pero mis manos están vacías. Caminando de ida y vuelta, de cuarto en cuarto, arrastrando sombras azuladas me siento débil». Su ciudad no es el infierno, sino el limbo, el lugar donde las almas inquietas se retuercen para siempre y solamente la pasión, la amistad y la capacidad visionaria pueden redimirla para él.

Comencé a caminar las calles de mi propia ciudad en mi adolescencia y las caminé tanto tiempo que tanto ellas como yo cambiamos. La desesperada despedida de la adolescencia, cuando el presente parecía una prueba dura y eterna, dio paso a los reflexivos paseos e innumerables recados de alguien ya no tan ensimismado, tan aislado ni tan pobre, y mis paseos de hoy en día suelen terminar siendo repasos de mi historia en relación con la historia de

la ciudad. En espacios vacíos se erigen nuevos edificios, bares de veteranos terminan siendo invadidos por jóvenes *hipsters*, las discotecas de Castro son tiendas de complementos vitamínicos, calles y barrios enteros cambian de rostro. Hasta mi propio barrio ha cambiado tantas veces que siento haberme mudado dos o tres veces de la ruidosa esquina desde donde partí poco antes de cumplir los veinte. Los caminantes urbanos que he investigado reflejan una suerte de escala del caminar y, en ella, me he movido desde el extremo espectral de Ginsberg-Wojnarowicz hasta el extremo de una Virginia Woolf de tres al cuarto.

Dos días antes de fin de año, a primera hora de una mañana de domingo, bajé a comprar leche a la licorería más cercana. A la vuelta de la esquina, un tipo estaba sentado bajo la entrada de un edificio bebiendo y cantando en falsete, con esa habilidad de algunos borrachos para sonar como ángeles caídos. La palabra *Soooooolo* surgió de la nada, resonando hermosamente en la caja de la escalera. A la vuelta, lo vi tan concentrado haciendo eses por la calle que ni me vio pasar a un par de palmos de distancia. Toda la atención del cantante parecía estar puesta en el caminar, como si se esforzara en atravesar una atmósfera que se hubiese vuelto densa a su alrededor. Cuando comencé a regar el árbol situado frente a mi edificio, el hombre todavía no había doblado la esquina. La señora que siempre usa vestidos y habla en un galimatías pero con muchísima educación caminaba en la otra dirección. La saludé cuando pasó por mi lado, pero ella tampoco notó mi presencia. De pronto, cuando aquella mujer lo había alcanzado, el borracho inició una especie de baile que siguió haciendo hasta desaparecer tras la otra esquina. Ambos parecían estar escuchando alguna música inaudible que los poseía y los hacía felices a la vez.

Más tarde aparecerían los feligreses. Cuando me mudé por primera vez allí, no había cafés y todos los feligreses caminaban hasta allí: las mañanas de domingo las calles ganaban en ajetreo y simpatía gracias a la aparición de mujeres negras tocadas por sombreros resplandecientes que caminaban

en todas direcciones hacia sus iglesias, no con los pasos testarudos de los peregrinos, sino con el ritmo festivo de las celebraciones, pero de eso ya hace mucho tiempo: el aburguesamiento ha dispersado a los feligreses bautistas a otros vecindarios, y desde aquellos barrios acuden ahora muchos en automóvil a la iglesia. Todavía pasan jóvenes afroamericanos, sus piernas relajadas y sus brazos y hombros moviéndose nerviosos, pero esas mañanas de fin de semana la mayoría de los feligreses ha sido reemplazada en las aceras por corredores y paseadores de perros que afluyen a ese gran templo secular de la clase media, el jardín, representado por el Golden Gate Park, a unas horas en que los resacosos acuden a los cafés. A esa hora temprana, sin embargo, en la soledad compartida de los caminantes urbanos de esa fría pero soleada mañana de domingo, la calle nos pertenecía a los tres caminantes o, la verdad, a ellos dos, porque su presencia me hacía sentir como un fantasma atravesando ese par de vidas suyas en público.

12

París, o botanizando sobre el asfalto

Los parisinos habitan sus calles y jardines públicos como si ocuparan salones o pasillos, y sus cafés miran a la calle y la inundan como si el teatro de transeúntes fuera demasiado interesante como para perdérselo, aunque sea solo el rato que se tarda en tomar un café. Como si la ciudad entera fuera tanto un museo como un tocador, hay mujeres desnudas de mármol y bronce por todos lados, sobre pedestales o emergiendo de los muros, y las avenidas están salpicadas de arcos de la victoria y columnas como si se tratara de los *ionis* y *lingams* de una sexualidad militante. Las calles se vuelven patios interiores, los edificios más grandes envuelven otros patios que resultan ser auténticos parques, los edificios oficiales son tan largos como avenidas y las avenidas están bordeadas de árboles y bancos como los parques. Todo, casas, iglesias, puentes y muros, todo, del mismo color gris arenoso que hace de la ciudad una sola construcción de una complejidad inconcebible, una suerte de arrecife coralino de la alta cultura. Todo ello hace a París parecer poroso, como si el pensamiento y los actos de los caminantes que van y vuelven entre sueños y revoluciones no estuvieran tan separados como en otras partes. Más que cualquier otra ciudad, París ha entrado en la pintura y en la literatura bajo el influjo de los caminantes, de modo que la representación y la realidad se reflejan una en la otra como un par de espejos frente a frente, y caminar por París suele describirse como la

lectura de una ciudad que compone una inmensa antología de relatos. París ejerce una atracción magnética sobre sus ciudadanos y sus visitantes, porque siempre ha sido la capital de los refugiados y los exiliados a la vez que la capital de Francia.

«Ahora un paisaje, ahora una habitación», escribió Walter Benjamin sobre la experiencia del caminante en París. Benjamin es uno de los grandes estudiosos de las ciudades y el arte de caminar por ellas y, como antes había atraído a tantos otros, París lo atrajo tanto por todos sus rincones que llegó a eclipsar todos los otros temas de su escritura la última década anterior a su muerte, acaecida en 1940. Visitó París por primera vez en 1913 y cada vez regresó para disfrutar de estancias más largas hasta trasladarse allí finalmente a finales de los años veinte. Incluso cuando escribe sobre su lugar de nacimiento, Berlín, las palabras de Benjamin tendían hacia París. «No encontrar tu camino en una ciudad puede ser bastante poco interesante y banal. Solo requiere ignorancia, nada más. Pero perderse en una ciudad como uno se pierde en un bosque requiere una instrucción muy diferente. Entonces los carteles y los nombres de las calles, los transeúntes, los tejados, los quioscos o los bares hablan al caminante como el chasquido de una rama bajo sus pies, como el sonido alarmante de una garza en la distancia, como la súbita quietud en un claro con un lirio solitario en su centro. París me enseñó este arte del desviarse», dijo en su ensayo sobre su infancia en Berlín. «Cumplía el sueño que había asomado sus primeras señales en los laberintos de papel secante de mis cuadernos escolares». Como buen alemán del cambio de siglo, Benjamin había sido educado para reverenciar las montañas y los bosques —en una fotografía, aparece de niño sosteniendo un bastón alpino ante unos Alpes pintados, y su adinerada familia solía veranear en la Selva Negra o en Suiza—, pero su entusiasmo por las ciudades era a la vez un rechazo de ese rancio romanticismo y una inmersión en el urbanismo del modernismo.

Las ciudades lo fascinaron como una especie de organización que solo podía ser percibida vagando por ella o explorándola, un orden espacial en contraste con el orden rigurosamente lineal y temporal de las narrativas y las cronologías. En ese ensayo berlinés, habla de una revelación que tuvo en un café de París —«Tenía que ser en París, donde las murallas y los muelles, los lugares para hacer una pausa, las colecciones y la basura, los enrejados y las plazas, las arcadas y los quioscos, enseñan un lenguaje tan singular»—, que toda su vida podría ser diagramada como un mapa o un laberinto, como si el espacio en vez del tiempo fuera su estructura organizativa primaria. Su *Diario de Moscú* mezcla su propia vida con comentarios sobre esa ciudad; también escribió un libro cuya forma parece imitar la estructura de una ciudad, *Calle de dirección única*, una subversiva colección de pasajes breves titulados como si fueran sitios y letreros de una ciudad —Estación de Servicio, Obra en Construcción, Embajada Mexicana, Departamento Diez Habitaciones Lujosamente Amueblado, Curiosidades Chinas—. Si una narrativa es un solo camino continuo, todas las pequeñas narrativas de este libro son un laberinto de calles y pasajes.

Él mismo era un gran callejero. Imagino a Benjamin caminando por las calles de París —«No creo haberlo visto jamás caminar con su cabeza recta. Su paso tenía algo inconfundible, algo pensativo y vacilante, que debía de deberse a su miopía», comentó un amigo— y cruzándose sin darse cuenta con otro exiliado cuya vista era aún peor, James Joyce, que vivió ahí de 1920 a 1940. Hay una suerte de simetría entre el católico exiliado que había escrito una novela salpicada y atravesada por capas y más capas de oscura información sobre un judío deambulando por las calles de Dublín y el judío berlinés exiliado paseando por las calles de París mientras escribía historias líricas sobre un católico, Charles Baudelaire, que escribía y caminaba sobre las calles de París. El reconocimiento que Joyce recibió en vida le llegó mucho más tarde a Benjamin, con el redescubrimiento de su obra, primero en Alemania en los años sesenta y setenta y más tarde en inglés. Se ha

vuelto el santo patrón de los estudios culturales y su escritura ha engendrado cientos de ensayos y libros. Quizá sea la naturaleza híbrida de su escritura —más o menos académica en sus temas, pero llena de hermosos aforismos y saltos de la imaginación, una erudición que evoca más de lo que define— la que la ha hecho una fuente tan rica para los intérpretes posteriores. Sus estudios parisinos han sido de especial interés —dejó una inmensa colección de citas y notas para un libro no escrito, *Libro de los pasajes*, que habría continuado profundizando en Baudelaire, París, los pasajes parisinos y la figura del *flâneur*—. Fue Walter Benjamin quien nombró París «capital del siglo XIX» y quien hizo del *flâneur* un tópico para los académicos a finales del siglo XX.

Todavía no hay una definición del todo satisfactoria de la figura del *flâneur*, pero entre todas ellas, desde el vago primigenio hasta el poeta silencioso, hay una constante: la imagen de un hombre solitario y observador recorriendo París. Que hayan desarrollado un término para describir uno de sus tipos dice mucho de la fascinación que la vida pública ejerce sobre los parisinos, y que haya incluso teorizado sobre el vagabundeo dice bastante algo sobre la cultura francesa. Esa palabra se generalizó a principios del siglo XIX y sus orígenes son oscuros. Priscilla Parkhurst Ferguson dice que viene del «escandinavo antiguo (*flana*, *courir etourdiment ca et la*, correr nerviosamente de aquí para allá)», y Elizabeth Wilson escribe «La *Encyclopédie Larousse* del siglo XIX sugiere que el término puede ser derivado de una palabra irlandesa para “libertino”. Los escritores de esta edición de Larousse dedicaron un largo artículo al *flâneur*, a quien definieron como un merodeador, alguien que pierde el tiempo. Lo asociaron con los nuevos pasatiempos urbanos de comprar y mirar a la multitud. El *flâneur*, puntualiza Larousse, solo puede existir en la gran ciudad, la metrópolis, ya que una ciudad de provincias ofrecería un escenario muy restringido para su vagabundeo».

Benjamin tampoco definió con claridad al *flâneur*, solo lo asoció con algunas cosas: el ocio, las multitudes, la alienación o el desapego, la observación, el caminar, concretamente el pasear bajo los pasajes y de ello puede deducirse que el *flâneur* era un hombre de recursos con una sensibilidad refinada y poca o ninguna vida doméstica. El *flâneur* surgió, dice Benjamin, a comienzos del siglo XIX, en un periodo en que la ciudad se había vuelto tan grande y compleja que resultaba por primera vez extraña para sus habitantes. Los *flâneurs* eran un tema recurrente en los folletines —las telenovelas por capítulos de hoy en día— y en las *physiologies*, las populares publicaciones que pretendían hacer familiares a los extraños, pero terminaban enfatizando su extrañeza al clasificarlos como especies que se podrían identificar a simple vista, como pájaros o flores. En el siglo XIX, la idea de la ciudad resultaba tan intrigante y abrumadora para sus habitantes que estos devoraban guías para sus propias ciudades con la misma ansiedad con que las leen los turistas modernos de otras ciudades.

La multitud en sí misma parecía ser algo nuevo en la experiencia humana —una masa de extraños que no dejaban de ser extraños— y el *flâneur* representaba un nuevo tipo, uno que se sentía, por decirlo de algún modo, como en su casa en esta alienación: «La multitud es su dominio, como el aire es dominio de las aves y el agua el de los peces», escribió Baudelaire en un famoso párrafo con que se suele definir a los *flâneurs*. «Su pasión y su profesión es mezclarse con la multitud. Para el ocioso perfecto, para el observador apasionado, se vuelve una enorme fuente de gozo asentar su habitación entre el gentío, en el ir y venir, el ajetreo, lo fugaz y lo infinito. Estar lejos de casa y a la vez sentirse en casa en cualquier lugar». El *flâneur*, escribió Benjamin en su párrafo más famoso sobre el tema, «se dedica a herborizar en el asfalto. Pero incluso en esos días no era posible vagar por cualquier parte de la ciudad. Antes de Haussmann [responsable de la remodelación de la ciudad], apenas había aceras anchas y las estrechas no brindaban mucha protección de los vehículos. El vagar no podría haber

asumido la importancia que tuvo sin los pasajes». «Los pasajes —escribió en otro lado—, donde el *flâneur* no estaba expuesto a carruajes que no reconocían a los peatones como rivales, gozaban de una popularidad inagotable. Estaba el peatón que se abría paso entre la multitud, pero estaba también el *flâneur* que demandaba su espacio vital y no estaba dispuesto a renunciar a la vida de caballero ocioso». Una demostración de esa ociosidad, dice Benjamin, fue la moda que hubo hacia 1840 de sacar a pasear tortugas por los pasajes. «A los *flâneurs* les gustaba que las tortugas marcaran el paso por ellos. Si estas tenían su propio modo de andar, ellos debían acomodarse a este paso».

El inacabado *Libro de los pasajes*, su obra póstuma, estaba dedicado a descifrar el significado de estos pasajes de comercios que habían surgido en las primeras décadas de ese siglo. Los pasajes todavía desdibujaron más la separación entre interior y exterior: se trataba de calles peatonales pavimentadas con mármol y mosaicos, flanqueadas por tiendas y protegidas por tejados fabricados con materiales nuevos, vidrio y acero, que fueron los primeros lugares de París iluminados por las nuevas farolas de gas. Precursoras de los grandes almacenes de París (y, más tarde, de los *shopping malls* o centros comerciales de Norteamérica), eran lugares adecuados para vender artículos de lujo y acoger a paseantes ociosos. Los pasajes permitieron a Benjamin vincular su fascinación por el paseante con otros temas más marxistas. El *flâneur*, consumidor visual de bienes y mujeres y contrario a la velocidad de la industrialización y la presión por la producción, es una figura ambigua, resistente a la vez que seducida por la nueva cultura comercial. El caminante solitario en Nueva York o Londres siente las ciudades como atmósfera, arquitectura y encuentros casuales; el paseante en Italia o El Salvador encuentra amigos o ligues; el *flâneur*, según las descripciones, vacila en la periferia, ni solitario ni social, viviendo París como una abundancia embriagadora de multitudes y bienes.

El único problema con el *flâneur* es que esa figura no existió más que como tipo, como ideal, y como personaje literario. En su distante observación de los otros, se solía describir al *flâneur* como una especie de detective e intelectuales feministas han debatido sobre si hubo o podría haber habido mujeres *flâneurs*, pero no hay detective literario que haya encontrado o dado el nombre de un individuo real que se defina o haya sido conocido como *flâneur* (Kierkegaard, de haber sido menos prolífico y menos danés, quizá sea el mejor candidato). Nadie ha identificado a un individuo que haya sacado a pasear una tortuga y quienes se refieren a esa moda usan a Benjamin como fuente (si bien, como es sobradamente conocido, en pleno pero supuesto apogeo de los *flâneurs*, el escritor Gérard de Nerval sacaba a pasear una langosta, con una cinta de seda como correa, pero lo hacía por los parques en lugar de bajo los pasajes, y más por razones metafísicas que por vanidad). Nadie cumplió con el ideal del *flâneur*, pero cada cual se dedicó a algún tipo de *flânerie*. Contra lo que Benjamin afirma, no solo era «posible vagar por todos lados en la ciudad», sino también era una práctica muy extendida. En otras ciudades, el caminante solitario suele ser una figura marginal, excluida de la vida privada que tiene lugar entre personas cercanas en el interior de edificios, pero en el París dieciochesco, la vida real era en público, tanto en la calle como en sociedad.

Antes de la enorme remodelación del barón Georges-Eugène Haussmann, entre 1853 y 1870, París era aún una ciudad medieval. «Estrechas grietas» llama Victor Hugo a «esos oscuros, contraídos, angulares pasajes, bordeados de ruinas de ocho pisos de alto, […] Las calles eran estrechas y las canaletas anchas, el transeúnte caminaba por un pavimento siempre húmedo, junto a tiendas que parecían bodegas, grandes bloques de piedra circundados de hierro, inmensos montones de basura». París era una ciudad en la que no se sufría una gran segregación: los patios del Louvre tenían una especie de barrio bajo en su interior y, en el patio al aire libre del Palais Royale, se podía comprar sexo, artículos de lujo, libros y bebida, y los

espectáculos sociales y los discursos políticos eran gratuitos. En 1835, la escritora Frances Trollope salió a comprar a una *boutique* de moda «a la cual llegué sin haber sufrido mayor percance que haber sido salpicada dos veces y casi atropellada tres»; en el camino de vuelta, cargada con sus paquetes, se detuvo a mirar «los monumentos erigidos en memoria de media docena de héroes revolucionarios que cayeron y fueron enterrados en un lugar cercano a la fuente», y se puso a escuchar, junto a una creciente multitud, a un artesano contar a su hija por qué aquellos héroes y él habían luchado en 1830. Otros días describe un levantamiento y habla de los elegantes paseantes del bulevar de los Italianos. Consumo y revolución, damas y artesanos, mezclados en aquellas calles sucias y mágicas.

Un marroquí que visitó París en 1845-1846 quedó muy impresionado por la vida peatonal: «En París hay lugares donde la gente camina, actividad que constituye una de sus formas de entretenimiento. Una persona coge del brazo a su amigo, hombre o mujer, y juntos se van a algún lugar famoso. Pasean, conversan y admiran las vistas. Su idea de una salida no es comer ni beber nada, tampoco estar sentados. Uno de sus paseos favoritos es un lugar llamado los Campos Elíseos». Los lugares más populares para pasear eran los Campos Elíseos, los jardines de las Tullerías, la avenida de la Reina, el Palais Royale y el bulevar de los Italianos, todos en la margen derecha, y el Jardín de Plantas y los Jardines de Luxemburgo, en la izquierda, donde creció Baudelaire. En una carta dirigida a su madre en 1861, Baudelaire recuerda sus «largas caminatas y constante cariño. Recuerdo los muelles, tan tristes al atardecer» y un amigo recordó que cuando el poeta era joven habían «paseado toda la tarde por los bulevares y las Tullerías» juntos.

La gente iba a los bulevares en busca de gente. Y a las calles y los pasajes en busca de aventura, orgullosos de poder navegar por la vasta red que todavía no había sido reflejada en un mapa. Incluso antes de la Revolución francesa, algunos escritores y caminantes habían abrazado esa

idea de la ciudad como una especie de selva, misteriosa, oscura, peligrosa e infinitamente interesante. *Les Nuits de Paris, ou le Spectateur Nocturne* de Restif de la Bretonne es el libro clásico de los paseos prerrevolucionarios (y, tras la Revolución, se amplió para incluir *Las noches revolucionarias.* el libro fue publicado en 1788 y luego ampliado en la década siguiente). Campesino que se hizo impresor, después parisino y más tarde escritor, Restif de la Bretonne es uno de los grandes excéntricos de la literatura francesa que apenas se recuerda hoy en día. Emulando las *Confesiones* de Rousseau con una autobiografía de dieciséis volúmenes y, a pesar de afirmar detestarlo en su propia obra *Anti Justine* (a la venta, al igual que las obras de Sade, en una librería pornográfica de los pasajes del Palais Royale), imitando *Justine*, del marqués de Sade, escribió decenas de novelas y, además, alguna crónica periodística sobre París que presagia las *physiologies* del siglo XIX. *Les Nuits* es un libro único, una colección de cientos de anécdotas sobre las aventuras vividas cientos de noches por las calles de París. Cada breve capítulo cubre una noche y el pretexto del libro es que él trabajaba como si de un misionero se tratara, rescatando doncellas en apuros para llevarlas donde su patrona, la marquesa de M… aunque también vive muchas otras aventuras distintas. La cualidad episódica del libro recuerda a las innumerables aventuras del estafador nativo americano Coyote o a las viñetas de Spiderman.

En sus vagabundeos de medianoche, Restif de la Bretonne se topa con vendedoras, herreros, borrachos, sirvientes y, por supuesto, prostitutas, espía a políticos discutiendo y a aristócratas cometiendo adulterio (sobre todo en el jardín de las Tullerías), presencia crímenes, incendios, asaltos, travestis, un cadáver aún caliente. Escribe sobre París como otros harían más tarde: como un libro, una selva y una suerte de zona erógena o dormitorio. Su lugar favorito era la Île Saint-Louis y, de 1779 a 1789, inscribió en sus murallas de piedra fechas de gran importancia personal, junto a algunas palabras evocadoras. Así, París se volvió tanto la fuente de

sus aventuras como un libro que recordaba esas mismas aventuras, un relato que era escrito a la vez que leído al caminar. Como la famosa magdalena de Proust, estas inscripciones le servían a Restif de la Bretonne para hacer regresar su pasado: «Cada vez que me detenía sobre el parapeto [de la Île Saint-Louis] a reflexionar sobre un pensamiento doloroso, mi mano palpaba la fecha y el pensamiento que me había inquietado. Caminaba sobre ellos, envuelto en la oscuridad de la noche cuyo silencio y soledad tenían un toque de horror que encontraba agradable». Lee la primera fecha grabada: «No puedo describir la emoción que sentí al pensar en el año anterior. […] Una ráfaga de recuerdos me alcanzó, me quedé inmóvil, ocupado en asociar el momento presente con el año anterior, en hacerlos uno solo». Revivió amores, noches desesperadas y amistades rotas. Su París es un dormitorio lleno de parejas en los jardines y lascivia en las calles (coincidentemente, Bretonne era un fetichista de los pies y solía seguir a mujeres de pies pequeños y tacones altos). En su París, la intimidad de la vida erótica se asoma una y otra vez en público y la ciudad es una selva, porque sus espacios públicos y privados y sus experiencias están muy entremezcladas y porque es oscura, sin ley y llena de peligros.

En el siglo XIX, el tema de la ciudad como selva aparecería de nuevo en novelas, poemas y en la literatura popular. La ciudad fue llamada un «bosque virgen», sus exploradores eran a veces, según la famosa frase de Benjamin, naturalistas dedicados a «herborizar en el asfalto», pero sus habitantes indígenas solían ser «salvajes». «¿Qué son los peligros del bosque y la pradera comparados con los golpes y conflictos diarios de la civilización?», escribió Baudelaire en un párrafo citado por Benjamin. «Que un hombre atrape a su víctima en un bulevar o la asesine en unos bosques ignotos, ¿no sigue siendo el más perfecto de todos los depredadores?». En homenaje a las novelas de James Fenimore Cooper sobre la América salvaje, Alexandre Dumas tituló un libro *Mohicans du Paris*, en cuyas páginas aparece el *flâneur* detective que, siguiendo un pedazo de papel que

ha dejado volar por la calle, se va encontrando aventuras en las que siempre se suceden crímenes; un novelista menor, Paul Féval, imaginó a un increíble nativo americano en París como personaje que arranca las cabelleras a cuatro enemigos en un coche; Balzac, dice Benjamin, se refiere a «mohicanos con frac» y a los «hurones con levitas»; más tarde, los vagos y los delincuentes menores fueron llamados «apaches». Estos términos investían la ciudad con el encanto de lo exótico, transformando sus tipos en tribus, sus individuos en exploradores, y sus calles en una tierra salvaje. Una de sus exploradoras fue George Sand, que encontraba que «sobre el pavimento de París, me sentía como un bote sobre el hielo. Mis delicados zapatos se rompieron en dos días, mis zuecos me hacían patinar y siempre olvidaba levantar mi vestido. Iba embarrada, me sentía cansada y moqueaba, mis zapatos y vestidos […] terminaron hechos trizas y harapos con rapidez alarmante». Se puso entonces ropas de hombre y, aunque esa decisión suele considerarse socialmente subversiva, ella la justificó con razones prácticas. Su traje nuevo le dio una libertad de movimiento que ella apreció enormemente: «No puedo transmitir cómo disfruto de mis botas. […] Con estos talones de acero anduve por fin firmemente por la acera. Corrí de ida y vuelta por París y sentí que daba la vuelta al mundo. Mis ropas también parecían estar hechas a prueba de agua. Podía salir hiciera el tiempo que hiciera, llegar a casa a cualquier hora, acudía a todos los teatros».

Pero no era la misma selva medieval en la que Restif de la Bretonne se había aventurado. En la obra de Baudelaire, se repiten algunas de estas mismas figuras —la prostituta, el mendigo, el criminal, el bello desconocido—, pero él no les habla y el contenido de sus vidas sigue siendo para él mera especulación. Salir a echar vistazos a los escaparates y mirar a la gente son actividades indistinguibles: uno puede salir a comprar algo, pero no puede salir decidido a conocer a aquellos con quienes se cruza por las aceras. «Multitud, soledad: términos idénticos e intercambiables para el

poeta activo y fértil», escribió Baudelaire. «El hombre que es incapaz de poblar su soledad es igualmente incapaz de estar solo entre una multitud ajetreada. El poeta disfruta del incomparable privilegio de ser capaz de ser él mismo u otra persona. […] Como esas almas errantes que andan buscando un cuerpo, él entra a su gusto en la personalidad de cada hombre. Todo está disponible para él solo». La ciudad de Baudelaire es como una selva de una manera diferente: la ciudad es un lugar solitario.

El viejo París fue talado como un bosque por el barón Haussmann, que llevó a cabo la visión de Napoleón III de una espléndida y manejable ciudad moderna. Desde la década de 1860, se ha dicho que la destrucción de los laberintos medievales de calles y la creación de los grandes bulevares iniciados por Haussmann eran una táctica contrarrevolucionaria, un intento de hacer la ciudad penetrable por los militares e indefendible por los ciudadanos. Después de todo, los parisinos se habían rebelado en 1789, 1830 y 1848, a veces construyendo barricadas en sus estrechas calles, pero ello no explica el resto del proyecto de Haussmann. Las anchas avenidas nuevas acomodaron el flujo de una población en rápido crecimiento, del comercio y, alguna que otra vez, de las tropas, pero bajo aquellas avenidas había nuevos desagües y alcantarillas que lograron reducir el mal olor y las enfermedades de la vieja ciudad; también se recompuso el Bosque de Bolonia siguiendo el modelo de un gran parque público al estilo inglés. Como proyecto político, Haussmann quiso más seducir que contener a los parisinos; como proyecto urbano, desplazó a los pobres desde el centro de la ciudad a sus alrededores en suburbios alejados, donde siguen aún hoy en día (al contrario de la mayoría de las ciudades norteamericanas de posguerra, a excepción de Manhattan y San Francisco, que fueron abandonadas a los pobres cuando la clase media se trasladó a los barrios residenciales de las afueras). Otros esfuerzos para civilizar la «selva» de la ciudad en el siglo XIX fueron la instalación de farolas, la numeración de los portales de los edificios, la construcción de aceras, la fijación de carteles

con nombres de calles, la composición de mapas, la publicación de guías, el aumento de vigilancia y el registro o la persecución o ambos de las prostitutas.

La queja real contra Haussmann parece ser doble. En primer lugar, al echar abajo buena parte de la ciudad vieja, arrasó también con el delicado vínculo entre mente y arquitectura, el mapa mental que los caminantes llevaban consigo y las correlaciones geográficas con que hacían sus asociaciones y evocaban sus recuerdos. En un poema en que camina cerca del Louvre por un lugar en plena reconstrucción haussmanniana, Baudelaire se queja:

> ¡París está cambiando, pero nada en mi melancolía
> ha cambiado! Nuevos palacios, andamios, montones de piedra.
> Viejos barrios, todo se ha vuelto una alegoría para mí
> y mis queridas memorias son más pesadas que las piedras.

Como Baudelaire es Baudelaire, el poema termina «en el bosque de mi alma exiliada». Y los hermanos Edmond y Jules Goncourt escribieron en su diario el 18 de noviembre de 1860: «Mi París, el París en el cual nací, el París de los buenos modales de 1830 a 1848, está desapareciendo, tanto material como moralmente. […] Me siento como un hombre que se limita a pasar por París, un viajero. Soy un extraño para lo que está por venir, para lo que ya es, y un extraño para estos nuevos bulevares que corren en línea recta, sin serpentear, sin las aventuras de la perspectiva».

La segunda queja es que con sus anchas y rectas avenidas, Haussmann transformó la selva en un jardín formal. Los nuevos bulevares continuaron el proyecto comenzado hacía dos siglos por André Le Nôtre, que diseñó los vastos jardines de Versalles para Luis XIV. Fue Le Nôtre quien también diseñó los jardines de las Tullerías y el jardín bulevar de los Campos Elíseos extendiéndose al oeste de las Tullerías hacia la Étoile, donde Napoleón dispuso más tarde su Arco de Triunfo. La mayoría de esas obras de Le Nôtre estaban fuera de los muros de la ciudad, es decir, fuera de la

vida económica de la ciudad, pero la ciudad se expandió y terminó absorbiéndolos. Así, los bulevares que Le Nôtre construyó solamente para el recreo en la década de 1660 fueron desarrollados tanto para el recreo como para la vida práctica e industriosa de los ciudadanos por Haussmann en la década de 1860 (y esos largos ejes ya habían sido ampliamente imitados; Washington D.C. es una de las ciudades que copia esa geometría imperial). Al igual que Le Nôtre, Haussmann era un esteta y enfadó a su emperador al nivelar colinas y tomarse otras molestias para hacer sus calles completamente rectas, abriendo las profundas vistas que nos parecen ahora tan características de París. Una ironía que, habiéndose impuesto el jardín inglés y los jardines «naturales» —irregulares, asimétricos, llenos de líneas serpentinas en vez de rectas—, se abriera un jardín formal francés en la selva de París.

Las calles húmedas, íntimas, claustrofóbicas, secretas, estrechas y curvas de adoquines tan resbaladizos como la piel de una serpiente abrieron paso a un espacio público ceremonial, lleno de luz, aire, comercios y razón. Y si la vieja ciudad había sido tantas veces comparada con un bosque quizá fuera porque, más que la puesta en práctica de un plan maestro concebido por uno solo, era producto de una acumulación orgánica de gestos independientes de muchas criaturas: la vieja ciudad no se ajustaba a diseño alguno, simplemente había crecido. Ningún mapa había dictado esa forma serpentina y orgánica. Y a muchos les disgustó aquel cambio: «Para los paseantes, ¿qué necesidad había de caminar desde la Madeleine a la Étoile por la ruta más corta? Al contrario, a los paseantes les gusta prolongar sus caminatas, esa es la razón que los anima a recorrer tres o cuatro veces seguidas el mismo itinerario», escribió Adolphe Thiers. Caminar por la selva es un placer que exige valentía, conocimiento y fuerza —para salvajes, detectives y mujeres con ropas de hombre—; caminar por un jardín no es nada exigente. Los bulevares de Haussmann hicieron de la ciudad un gran paseo y de sus habitantes, paseantes. Los pasajes

comenzaron su larga decadencia y en sus calles florecían *boutiques* y emergían los grandes almacenes; y durante la Comuna de 1871, hubo que construir las barricadas de los revolucionarios a lo ancho de los grandes bulevares.

No fue Baudelaire el primero que llamó la atención de Benjamin sobre los pasajes y sobre la posibilidad de configurar el caminar como un acto cultural, sino los contemporáneos de Benjamin, concretamente su amigo, también berlinés, Franz Hessel y el escritor surrealista Louis Aragon. *El campesino de París*, obra de Aragon de 1926, le pareció tan excitante que «algunas noches en la cama no podía leer más de dos palabras antes de que mi corazón comenzara a latir tan fuerte que tenía que dejar el libro a un lado. […] Y, en efecto, las primeras notas del *Das Passagen-Werk* [*Libro de los Pasajes*] datan de esas fechas. Luego vinieron los años berlineses, en los que la mejor parte de mi relación de amistad con Hessel fue alimentada por el proyecto de los pasajes en frecuentes conversaciones». En su ensayo sobre Berlín, Benjamin describe a Hessel como uno de esos guías que le han hecho conocer la ciudad y Hessel mismo había escrito sobre caminar por Berlín (y, junto a Benjamin, trabajó en la traducción de *En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust, una novela cuyos temas, la memoria, los paseos, los encuentros casuales y los salones de París, casan a la perfección con las dos obras de literatura francesa que Benjamin abordó). Son estos escritores y artistas del siglo XX los que mejor se ajustan a las descripciones del *flâneur* del siglo XIX.

El campesino de París de Aragon es uno del trío de libros surrealistas publicados a finales de los años veinte del siglo pasado; los otros dos son *Nadja*, de André Breton, y *Las últimas noches de París*, de Philippe Soupault. Las tres obras son narraciones en primera persona de un hombre vagando por París, en las tres obras aparecen nombrados y descritos lugares concretos y las tres hacen de las prostitutas uno de sus destinos más importantes. El surrealismo valoraba los sueños, las asociaciones libres de

una mente inconsciente, las yuxtaposiciones sorprendentes, el azar y la coincidencia y las posibilidades poéticas de la vida cotidiana. Deambular por una ciudad era una vía ideal para aprehender todas esas cualidades. Breton escribió: «Todavía recuerdo el extraordinario papel que jugó Aragon en nuestros paseos diarios por París. Los barrios por los que pasamos en su compañía, hasta los más descoloridos, se transformaban positivamente por una fascinante creatividad romántica que nunca flaqueaba y solo requería de un cambio de calle o de un escaparate para inspirar una nueva efusión».

París, que había sido despojada de su misterio por Haussmann, lo había recuperado para servir una vez más como una especie de musa para sus poetas. Tanto *Nadja* como *Las últimas noches de París* se organizan en torno a la búsqueda de una joven enigmática hallada en un encuentro casual y esa búsqueda constituye el hilo narrativo de ambos libros. Dichos encuentros son típicos de la literatura del caminar urbano: Bretonne sigue a mujeres con pies hermosos, Whitman ojea hombres en Manhattan y tanto Nerval como Baudelaire escribieron poemas sobre la mirada pasajera de una mujer que podría haber sido su gran amor. Breton cuenta: «Le hablé a esta mujer desconocida, aunque debo reconocer que esperé lo peor». El narrador sin nombre de Soupault acecha a su objeto como si de un detective se tratara y llega a conocer los bajos fondos que ella y sus compañeros habitan, aunque este sórdido reino de la ambición, la demencia y el asesinato no explica ni logra disipar su fascinación por ella. El libro de Aragon, el menos convencional de los tres, carece de hilo narrativo y está organizado, como *Calle de dirección única* de Benjamin, en torno a la geografía: explora unos pocos lugares parisinos, el primero de los cuales es el pasaje de la Ópera, una arcada comercial ya destinada a la destrucción cuando Aragon escribió sobre ella (se derribó, precisamente, para abrir paso a la expansión del bulevar Haussmann). *El campesino de París* demostró cuán amplio es el tema de la ciudad misma para vagar, tanto a pie como con la imaginación.

Aragon hizo de la ciudad misma su tema, pero Breton y Soupault persiguieron mujeres que eran encarnaciones de la ciudad: Nadja y Georgette. Soupault describe a su protagonista espiando a Georgette cuando lleva a un cliente a un hotel cerca del Pont Neuf y regresa a las calles. Más tarde, «Georgette retomó su paseo por París, por los laberintos de la noche. Continuó, disipando el dolor, la soledad o las tribulaciones. Entonces más que nunca desplegó su extraño poder: el de transfigurar la noche. Gracias a ella, que no era más que una de los cientos de miles, la noche parisina se volvía un dominio misterioso, un país enorme y maravilloso, lleno de flores, de pájaros, de miradas y de estrellas, una esperanza lanzada al espacio. […] Esa noche, mientras seguíamos o, para ser más exactos, rastreábamos a Georgette, vi París por primera vez. Aquella no era la misma ciudad. Se elevó a sí misma sobre la niebla, rotando como la tierra sobre su eje, más femenina que nunca. Y Georgette misma se volvió una ciudad». Otra vez, de manera más delirante, París es una selva, un dormitorio y un libro para leer caminando. El protagonista —sin nombre ni profesión, el perfecto *flâneur* por fin— ha hecho suya la tarea de Bretonne de explorar la noche, pero persiguiendo a una sola mujer implicada en un solo crimen, un asesinato de cuyo resultado ambos han sido testigos.. El protagonista es un detective que sigue la huella del crimen y la experiencia estética y Georgette es la encarnación de ambas.

Más tarde, Georgette le cuenta que se inició en el oficio porque ella y su hermano necesitaban comer y «todo es muy simple cuando una conoce todas las calles como yo y toda la gente que se mueve en ellas. Todos buscan algo sin que lo parezca». Como Nadja, ella es una *flâneuse*, una mujer que ha hecho de la calle una suerte de residencia. Mientras *Las últimas noches de París* es una novela, *Nadja* está basada en los encuentros de Breton con una mujer real y, para subrayar la no ficcionalidad del libro, reproduce fotografías de gente (aunque no de la mujer que se presenta bajo el seudónimo de Nadja), lugares, dibujos y cartas entre las páginas de su

narrativa. En una de sus citas, Nadja lo lleva a la plaza Dauphine, al oeste de la Île de la Cité, y él escribe: «Cada vez que me encuentro allí, siento que el deseo de ir a otra parte me deja de forma gradual, debo luchar contra mí mismo para librarme de un suave, insistente y finalmente devastador abrazo».

Treinta años después, en *Pont Neuf*, Breton, en palabras de un crítico, «propone una detallada "interpretación" de la topografía del centro de París de acuerdo a la cual el trazado geográfico y arquitectónico de la Île de la Cité y la curva del Sena en la que está situada conforman el cuerpo de una mujer recostada cuya vagina se ubica en la plaza Dauphine, "con su forma triangular, ligeramente curvilínea, bisecada por una hendidura que separa dos espacios arbolados"». Breton pasa la noche en un hotel con Nadja y el narrador de Soupault contrata a Georgette por sexo, pero en estos relatos el erotismo no está centrado en la intimidad corporal en la cama, sino difundido por toda la ciudad y es la caminata nocturna, más que la cópula, el medio por el cual ellos disfrutan de ese ambiente cargado. Las mujeres a las que ellos persiguen son más ellas mismas, se muestran más encantadoras y se sienten en casa cuando están en la calle, como si su oficio fuera precisamente caminar las calles (ya no víctimas o refugiadas de las calles, como habían sido muchas heroínas anteriores). A Nadja y Georgette, como a la mayoría de las representaciones surrealistas de la mujer, les pesa demasiado el ser encarnaciones de La Mujer —degradada y exaltada, musa y puta, ciudad encarnada— como para ser además mujeres individuales, cuestión que se hace más evidente que nunca en sus paseos mágicos por la ciudad, paseos que tientan a los narradores a seguir a esas sirenas en una persecución que es también un homenaje y un recorrido por París. El amor de un ciudadano por su ciudad y el deseo de un hombre por una transeúnte se han vuelto una sola pasión. Y la consumación de esa pasión se logra en las calles y yendo a pie. Caminar se ha vuelto sexo. Benjamin coincide con esta transformación de la ciudad en un cuerpo femenino, de caminar en

copular, cuando concluye su pasaje sobre París como laberinto: «Tampoco puede negarse que penetré su lugar más interior, la cámara del Minotauro, con la única diferencia de que este monstruo mitológico tenía tres cabezas, las cabezas de las ocupantes del pequeño burdel en la rue de la Harpe, en el cual, haciendo uso de todo mi acopio de fuerzas […] puse mi pie». París es un laberinto cuyo centro es un burdel y, en ese laberinto, es la llegada, no la consumación, lo que parece importar, y el pie parece ser un detalle anatómico crucial.

Djuna Barnes escribió una suerte de coda para estos libros en *El bosque de la noche*, obra de 1936, donde una vez más el amor erótico de una mujer loca se mezcla con la fascinación por París y la noche. La heroína de esta gran novela lésbica de Barnes, Robin Vote, camina por las calles «extasiada y confusa», abandonando a su amante Nora Flood y dirigiendo «sus pasos hacia aquella vida nocturna que estaba formada por una trayectoria conocida entre Nora y los cafés. Las meditaciones que iba haciendo durante esta caminata eran parte del placer que ella esperaba encontrar cuando llegara al final. […] Sus pensamientos eran en sí mismos una forma de locomoción». Un doctor irlandés travesti que frecuenta los urinarios de los bulevares le explica la noche en un largo soliloquio a Nora, y Barnes debió haber sabido lo que estaba haciendo cuando situó al doctor O'Connor en la rue Servandoni, cerca de la plaza Saint-Sulpice, la misma callejuela donde vivían los tres mosqueteros de Dumas y donde Hugo había colocado al héroe de *Los miserables*, Jean Valjean. Había tanta densidad literaria en la época en que Djuna Barnes escribió *El bosque de la noche* que uno se imagina personajes literarios centenarios cruzando las calles, apretados por las aceras, un vagón del metro atestado de heroínas, un paseo poblado por protagonistas de novelas, una muchedumbre de personajes secundarios provocando desórdenes. Los escritores parisinos siempre daban la dirección exacta de sus personajes, como si todos los lectores conocieran París tan bien que solo una ubicación real en las calles pudiera insuflar vida a un

personaje, como si las historias y los relatos mismos hubieran establecido su residencia por toda la ciudad.

Walter Benjamin se describía a sí mismo como «un hombre que, con gran dificultad, ha abierto las mandíbulas de un cocodrilo y se ha puesto a hacer la limpieza allí». Se las arregló para vivir la mayor parte de su vida a la deriva como un personaje secundario de la literatura que tanto disfrutaba. Fue quizás la literatura francesa la que lo llevó a su muerte, la que lo hizo postergar su partida de París hasta que ya fue demasiado tarde. Libros de aventuras para niños y crónicas de exploradores lo habrían preparado mejor para vivir sus últimos años a la sombra del Tercer Reich. Cuando la guerra estalló en septiembre de 1939, fue acorralado junto a otros hombres alemanes asentados en Francia y obligado a marchar a un campamento en Nevers, más de cien kilómetros hacia el sur. Rollizo y tan débil de corazón que debía detener sus paseos por las calles de París cada pocos minutos, se desmayó varias veces durante la marcha, pero en los casi tres meses que duró su internamiento en el campo se recuperó lo suficiente como para poder impartir clases de filosofía a cambio de algunos cigarrillos. Su liberación fue gestionada por el club internacional Promoción de la Literatura, Defensa de la Libertad de Expresión, el PEN Club, y regresó a París, donde continuó trabajando en el *Libro de los pasajes*, trató de conseguir un visado y escribió sus líricas y penetrantes *Tesis sobre la filosofía de la historia*. Tras la ocupación nazi de Francia, huyó al sur junto a otros hombres y recorrió la escarpada ruta por los Pirineos hasta Portbou, España. En la pesada maleta con que Benjamin cargaba guardaba el manuscrito más precioso que su vida y, en un empinado viñedo, tan débil se sintió que sus compañeros tuvieron que cargar con él. «Nadie conocía el camino —escribió una tal *frau* Gurland que iba con él—. Tuvimos que escalar parte del camino a gatas». En España, las autoridades exigían la presentación de un visado de salida de Francia y se negaron a darle el visado de entrada a Estados Unidos que los amigos de Benjamin por fin le

habían conseguido. Desesperado por su situación y por la perspectiva de tener que caminar de vuelta por las montañas, se inyectó una sobredosis de morfina en España y murió el 26 de septiembre de 1940; ante aquel drama, «los oficiales de la frontera, impresionados por este suicidio —escribe Hannah Arendt—, permitieron a sus compañeros seguir hasta Portugal». Su maleta desapareció.

En el mismo ensayo, Arendt, que vivió en París en los años sesenta, escribió: «En París, un extranjero se siente en casa porque puede habitar la ciudad del mismo modo en que vive entre sus propias cuatro paredes. Y, tal como una habita un piso y se acomoda en él, viviendo en lugar de usarlo solo para dormir, comer y trabajar, así habita una la ciudad, paseando por ella sin destino ni propósito, el bienestar asegurado por los innumerables cafés que bordean las calles frente a los cuales la vida de la ciudad, el flujo de transeúntes se mueve. Hasta hoy en día París es la única de entre las grandes ciudades que puede ser cubierta holgadamente a pie y su vivacidad depende, más que en cualquier otra ciudad, de la gente que va por sus calles, razón por la que el tráfico automovilístico moderno pone en peligro su existencia, no solo por razones técnicas». Cuando huí a París a finales de los años setenta, si lograbas pasar de la grosería de algunos de sus hombres, la ciudad era aún más o menos un paraíso para caminantes y yo era tan pobre y tan joven que caminaba para todos lados, durante horas, de museo en museo (gratuitos para los menores de dieciocho años). Ahora sé que hasta yo vivía en un París que ya estaba desapareciendo. El gran hueco situado en la margen derecha era el lugar que había dejado el gran mercado de mayoristas de Les Halles recientemente erradicado, pero yo no sabía que los urinarios con escaleras de caracol que parecían pequeños laberintos para el misterio del privilegio masculino también estaban desapareciendo, ni que se instalarían semáforos en las viejas calles retorcidas del Barrio Latino, ni que carteles de plástico iluminados ofreciendo comida rápida arruinarían las viejas murallas, ni que la vieja mole sobre el muelle de Orsay se convertiría

en un aparatoso museo, ni que los bancos de las Tullerías y Luxemburgo, con sus brazos en espiral y sus asientos circulares de hierro colado que compartían la línea estética de los urinarios, serían reemplazados por bancos más rectilíneos y menos hermosos pintados del mismo verde. No eran como las transformaciones que los parisinos experimentaron durante la Revolución francesa ni por la haussmannización ni en otros momentos de su historia, pero ese pequeño listado de cambios me ha hecho también poseedora de una ciudad perdida, y quizás París sea siempre una ciudad perdida, una ciudad llena de cosas que solo viven en la imaginación. Cuando regresé hace poco, lo más desalentador fue el cambio que Arendt tan bien había previsto: la dominación de las calles por los automóviles. Los automóviles habían devuelto a las calles de París la suciedad y la peligrosidad de la época en que Rousseau fue atropellado por un carruaje y caminar por las calles era toda una hazaña. Para compensar la apoteosis automovilística, los automóviles están prohibidos en ciertas calles y en determinados muelles los domingos, a fin de que la gente pueda pasear, como siempre había paseado, por los jardines y las anchas aceras de los bulevares (mientras escribo, se hacen esfuerzos por recuperar más espacio, especialmente la gran extensión de la plaza de la Concordia, que en décadas recientes siempre sufre atascos de tráfico).

París aún conserva una gloria: la ciudad cuenta con los más importantes teóricos del caminar, entre ellos Guy Debord en los años cincuenta, Michel de Certeau en los setenta y Jean-Christophe Bailly en los noventa. Guy Debord abordó los significados políticos y culturales de la arquitectura y la organización espacial de las ciudades; descifrar y reelaborar dichos significados era una de las tareas de la Internacional Situacionista que él cofundó y cuyos documentos principales escribió él mismo. En 1955 afirmó que «la psicogeografía es una disciplina que se planteaba a sí misma el estudio de las leyes precisas y los efectos específicos del entorno geográfico, conscientemente organizado o no, sobre las emociones y

conductas de los individuos». Pudo atisbar la apoteosis del automóvil en ese ensayo y otros escritos, porque las psicogeografías se percibían mejor a pie: «El súbito cambio de ambiente en una calle en el espacio de unos pocos metros; la clara división de la ciudad en zonas de diferentes atmósferas psíquicas; el camino de menor resistencia que es automáticamente seguido en los paseos sin meta (y que no tiene relación con el contorno del terreno)» están entre las sutilezas que él cartografió, proponiendo «la introducción de mapas psicogeográficos o incluso la introducción de alteraciones» para «clarificar ciertos vagabundeos que no expresan una subordinación al azar, sino la completa insubordinación frente a las influencias habituales (influencias generalmente categorizadas como turismo, esa droga popular tan repugnante como el deporte o las compras a crédito)». En otro de sus belicosos tratados Debord expone la «teoría de la deriva» (*dérive* significa *ir a la deriva* en francés), «una técnica para el avance pasajero a través de variados ambientes. […] En una deriva una o más personas, durante determinado periodo de tiempo, abandonan las razones que suelen motivar sus movimientos y sus acciones, sus relaciones, su trabajo y sus actividades de ocio, y se dejan arrastrar por las atracciones del terreno y los encuentros que allí se suscitan». Que esta *flânerie* le pareciese a Debord una idea propia nueva y radical resulta algo cómico, tan cómico como sus prescripciones autoritarias para la subversión, pero sus ideas para hacer del caminar urbano un experimento más consciente son serias. «La cuestión —escribe Greil Marcus, especialista en situacionismo— era encontrarse con lo desconocido como una faceta de lo conocido, el asombro en el terreno del aburrimiento, la inocencia en medio de la experiencia, de modo que puedes caminar por la calle sin pensar, dejando tu mente a la deriva, dejando que tus piernas, con su memoria interna, te lleven por todos lados, según el mapa de tus propios pensamientos, el pueblo físico reemplazado por una ciudad imaginaria». La combinación situacionista de medios culturales y metas revolucionarias ha influido muchísimo, en ningún otro

lugar más que en el levantamiento estudiantil de París de 1968, cuando pintaron por sus paredes los eslóganes del situacionismo.

De Certeau y Bailly son mucho más suaves, pero ven futuros tan oscuros como los de Debord. El primero dedica un capítulo de su *La invención de lo cotidiano* al caminar urbano. Los caminantes son «especialistas de la ciudad», porque la ciudad está hecha para ser caminada, escribió. Una ciudad es un lenguaje, un almacén de posibilidades, y caminar es el acto de hablar dicho lenguaje, de seleccionar una o varias de entre todas esas posibilidades. Así como el lenguaje limita lo que puede ser dicho, la arquitectura limita por dónde se puede caminar, pero el caminante inventa otras maneras de andar, «ya que los cruces, los desvíos o la improvisación del caminar privilegian, transforman o abandonan elementos espaciales». Más adelante añade que «el caminar de los transeúntes ofrece una serie de giros (*tours*) y desvíos que puede ser comparada a los "giros de la lengua" o "figuras estilísticas"». La metáfora de Michel de Certeau sugiere una inquietante posibilidad: que si la ciudad es un lenguaje hablado por caminantes, una ciudad pospeatonal no solo habrá caído en el silencio, sino que corre el peligro de convertirse en una lengua muerta cuyas frases coloquiales, bromas y maldiciones desaparecerán aun sobreviviendo, si sobrevive, su gramática formal. Bailly vive en ese París atestado de automóviles y documenta su decadencia. En las palabras de un especialista en este autor, Bailly afirma que la función imaginativa y social de las ciudades «está amenazada por la tiranía de la mala arquitectura, la planificación desalmada y la indiferencia ante la unidad básica del lenguaje urbano, la calle y la *ruissellement de paroles* (corriente de palabras), las infinitas historias que la animan. Mantener vivas la calle y la ciudad depende de entender sus gramáticas y generar nuevas articulaciones donde las mismas proliferen. Y, para Bailly, el motor principal de este proceso es el caminar, lo que él llama la *grammaire generative de jambes* (gramática generativa de las piernas)». Bailly habla de París como una colección de

historias, unas memorias escritas por los caminantes de las calles. Si nos hurtaran el caminar, la colección podría volverse ilegible.

13

Ciudadanos de las calles: fiestas, procesiones y revoluciones

Me di la vuelta para comprobar que eran sus alas las que hacían al ángel que había detrás de mí parecerme tan raro al verlo de reojo. Sí, sí estaba vestido de ángel y varios alienígenas, locas, reyes de la disco y bestias bípedas fluían calle abajo en la misma dirección, hacia Castro Street, como todos los días en que se celebra Halloween. La noche anterior había llevado mi bicicleta hasta los pies de Market Street para participar en la Masa Crítica, la pedaleada en grupo que es tanto una protesta contra la falta de espacio seguro para los ciclistas como una festiva ocupación de ese espacio. Varios cientos de ciclistas inundaron las calles como los últimos viernes de cada mes desde 1992. (Los ciclistas montan eventos semejantes por todo el mundo, desde Ginebra a Sídney, desde Jerusalén a Filadelfia). Y así como los ciclistas más militantes han comenzado a llevar camisetas que dicen «Un automóvil menos», un trío de corredores nos acompañó vistiendo camisetas que decían «Una bicicleta menos» y, en honor a la festividad del día, algunos de aquellos ciclistas lucían máscaras o disfraces.

Halloween en Castro es tanto evento híbrido como celebración y, al menos en sus orígenes, también declaración política, porque afirmar una sexualidad no heterosexual ya constituye en sí una atrevida declaración política. Afirmar la identidad sexual de manera festiva subvierte la larga tradición de considerar la sexualidad algo secreto y la homosexualidad algo

vergonzoso. en tiempos sombríos, la alegría misma es insurreccional, como insurreccional es vivir en sociedad en tiempos de aislamiento. Hoy en día, la fiesta callejera de Halloween que se celebra por Castro Street atrae como un imán también a muchos heterosexuales y todo el mundo parece actuar bajo la tutela de la tolerancia con el amaneramiento y la desvergüenza que protagonizan este evento que no es más que unas cuantas miles de personas paseándose por varias manzanas de calles cerradas. Nada se vende, nadie está a cargo de nada y todo el mundo es espectáculo y espectador. Esa misma tarde de Halloween, cientos de personas habían marchado desde Castro Street hasta el Palacio de Justicia para protestar y guardar silencio por el asesinato de un joven gay en Wyoming, una manifestación frecuente en San Francisco y en Castro Street, templo del consumo y sede de una comunidad políticamente activa.

El 2 de noviembre, Día de los Muertos, fue celebrado en Twenty-fourth Street, en el distrito de Mission. Como siempre, los danzantes aztecas —descalzos, girando y pateando el suelo, vestidos con taparrabos, cascabeles en las piernas y largas plumas— encabezaron el desfile y, tras ellos, avanzaban participantes que llevaban altares sobre largas varas —una Virgen de Guadalupe sobre una y un dios azteca sobre la otra—. Detrás de los altares, caminaban gentes cargadas con inmensas cruces envueltas en papel de seda, gentes con calaveras pintadas en las caras, gentes llevando velas, cerca de mil personas. A diferencia de desfiles mayores, solo había un par de espectadores que contemplaban a todos los participantes desde las ventanas de sus casas, así que quizá sea más una procesión que un desfile, puesto que una procesión es el viaje de los participantes y un desfile es un espectáculo necesitado de público. Caminar juntos por la calle no se parecía en absoluto a ese dar vueltas de un lado a otro en Halloween; en aquella procesión de la muerte del 2 de noviembre, el ánimo era más tranquilo y melancólico y se respiraba un sutil pero firme sentido de camaradería en el aire que debió de surgir del hecho de compartir el mismo espacio y el

mismo propósito al moverse juntos en la misma dirección, como si al alinear nuestros cuerpos hubiésemos alineado también, de alguna forma, nuestros corazones. En Twenty-fifth con Mission, otra procesión invadió la nuestra, una más estridente que cantaba contra la inminente ejecución de un condenado a muerte y, aunque era molesto sentir aquella manifestación como si estuviera dirigida a nosotros, era útil que se nos recordara así la realidad de la muerte. Las panaderías permanecieron abiertas hasta tarde vendiendo *pan de muerto* —pan dulce con figuras humanas— y el día festivo demostró ser un perfecto híbrido de tradiciones mexicanas cristianas e indígenas, revisadas y metamorfoseadas en manos de las diversas culturas de San Francisco. Como Halloween, el Día de los Muertos es un festival liminal que celebra los umbrales entre la vida y la muerte, el tiempo en que todo es posible y la identidad misma está fluyendo, y esos dos días festivos se han vuelto umbrales por los cuales las diferentes facciones de la ciudad se encuentran y las fronteras entre extraños se anulan.

El gran artista alemán Joseph Beuys solía recitar, como máxima y manifiesto, la frase «Todos somos artistas». Yo antaño había interpretado esas palabras suyas como una obligación, todo el mundo debía hacer arte, pero ahora me pregunto si Beuys no se refería a algo más básico: todos podríamos ser participantes, no solo parte del público, todos podríamos volvernos más productores que consumidores de sentido (la misma idea subyace al credo *Do It Yourself*, «Hazlo tú mismo», de la cultura *punk*). Ello constituye el más alto ideal democrático —que cada cual pueda participar en la creación de su propia vida y la construcción de la vida de la comunidad— y la calle es el mayor escenario de la democracia, el lugar donde la gente común y corriente puede hablar, no segregada por murallas, sin mediaciones de los poderosos. No es una coincidencia que *medios* y *mediar* tengan la misma raíz: la acción política directa en espacio público real quizá sea la única vía de implicarse en una comunicación no mediada con extraños y una manera de alcanzar a las audiencias de los medios

creando, literalmente, noticias. Las procesiones y las fiestas callejeras son felices manifestaciones de la democracia y hasta las expresiones más solipsistas y hedonistas envalentonan al pueblo y mantienen las avenidas abiertas para usos más políticos. Desfiles, manifestaciones, protestas, levantamientos y revoluciones urbanas siempre son gentes del pueblo moviéndose a través del espacio público por razones expresivas y políticas más que por razones prácticas. En este sentido, todos ellos son parte de la historia cultural del caminar.

Las marchas públicas mezclan el lenguaje del peregrinaje —el peregrino camina para demostrar su compromiso—, el piquete de una huelga —el piquete demuestra la fuerza de su propio colectivo y su resistencia— y festival —sus fronteras entre extraños parecen desaparecer—. Caminar se transforma en testificar. Muchas marchas llegan a puntos de reunión, pero dichos lugares suelen transformar a los participantes en una audiencia para algunos oradores selectos: yo misma suelo emocionarme mucho caminando por las calles en masa y me aburro muchísimo al verme obligada a oír los eventos que se han organizado tras la llegada. La mayoría de los desfiles y procesiones son conmemorativos y este moverse por el espacio de la ciudad para conmemorar otros tiempos teje tiempo y lugar, recuerdo y posibilidad, ciudad y ciudadano, en un todo vital, un espacio ceremonial en que se puede hacer la historia. El pasado se vuelve cimiento sobre el cual construir el futuro y quienes no honran un pasado quizá nunca construyan futuro alguno. Hasta los desfiles que hoy en día nos parecen más inofensivos tienen su propia razón histórica: los desfiles del Día de San Patricio, centenarios en Nueva York, son manifestación de la creencia religiosa, el orgullo étnico y la fuerza de una comunidad que antaño fue marginal de forma semejante a los desfiles del Año Nuevo Chino en San Francisco y los colosales desfiles del Orgullo Gay repartidos por todo el continente de hoy en día. Los desfiles militares han sido siempre muestras de fuerza e incitaciones al orgullo tribal o a la intimidación ciudadana. En Irlanda del

Norte, los miembros de las logias protestantes de la Orden de Orange han usado sus marchas que celebran victorias protestantes del pasado para invadir simbólicamente los barrios católicos y los católicos han hecho de los funerales de sus caídos procesiones políticas masivas.

En días normales, uno camina solo o con alguien más por las aceras, y por las calles se sucede el tráfico y se suceden los comercios. En días extraordinarios, los días festivos que son aniversarios de eventos históricos y religiosos y los días que hacemos historia, caminamos juntos y toda la calle está para sellar con nuestros pies el sentido del día. Caminar, un caminar que tanto puede ser oración, sexo, comunión con la tierra o meditación, se vuelve habla en estas manifestaciones y levantamientos y buena parte de la historia ha sido escrita con los pies de los ciudadanos caminando por sus ciudades. Este caminar es una demostración física de convicción política o cultural y una de las formas más universalmente disponibles de expresión pública. Podría llamarse marchar, ya que es un movimiento común hacia una meta común, pero los participantes no se despojan de su individualidad, como sí lo hacen los soldados cuyas filas significan que cada uno de ellos se ha vuelto una unidad intercambiable bajo una autoridad absoluta. Por el contrario, este caminar significa la posibilidad de un terreno común entre personas que no han dejado de ser diferentes entre ellas, personas que se han transformado finalmente en la opinión pública. Cuando el movimiento físico se vuelve una forma de habla, comienzan a borrarse las distinciones entre actos y palabras, entre representaciones y acciones, y así las marchas se vuelven liminales, otra forma de caminar hacia el reino de lo figurativo y lo simbólico y, a veces, hacia la historia.

Solo los ciudadanos familiarizados con su ciudad como territorio práctico y simbólico, capaces de juntarse a pie y acostumbrados a caminar por su ciudad, pueden sublevarse. Pocos recuerdan que «el derecho de la gente a reunirse pacíficamente» aparece en la Primera Enmienda de la Constitución

de Estados Unidos, junto a la libertad de prensa, de expresión y de religión, como algo crucial para la democracia. Mientras que los otros derechos son fácilmente reconocidos, la eliminación de la posibilidad de dichas reuniones sirviéndose de la urbanización, la automovilización y otros factores es difícil de analizar y rara vez se aborda como un asunto de derechos civiles, pero cuando se eliminan los espacios públicos también desaparece la opinión pública: el individuo deja de ser un ciudadano capaz de experimentar y actuar en común con otros ciudadanos. Al igual que la democracia se construye sobre la confianza entre extraños, la ciudadanía se basa en el sentido de tener algo en común con extraños. Y el espacio público es el espacio que compartimos con los extraños, la zona no segregada. En estos eventos comunitarios, el público, esa abstracción, se vuelve real y tangible. Los Ángeles ha vivido revueltas tremendas —Watts en 1965 y el levantamiento de Rodney King en 1992—, pero apenas tiene historia propia de protestas. Salvo por un par de reliquias y calles peatonales comerciales recreadas, la ciudad es tan grande y tan abierta que no posee ni un solo espacio simbólico donde actuar ni un lugar de fácil acceso desde donde participar como público. Y, si bien San Francisco, por otro lado, ha funcionado como el «París del Oeste» al sacar por sus calles desfiles, procesiones, protestas, manifestaciones, marchas y otras actividades públicas en sus espacios centrales, no es la capital de Estados Unidos y, por tanto, no tiene la fuerza suficiente como para sacudir a toda la nación ni a su gobierno.

París es la gran ciudad de caminantes. Y es la gran ciudad de la revolución. Se suele hablar de ambas cualidades como si no tuvieran relación entre ellas, pero están vitalmente vinculadas. El historiador Eric Hobsbawm reflexionó sobre «la ciudad ideal para el desorden y la insurrección» y concluyó que debería «ser una ciudad con gran densidad de población en un territorio que debería poderse atravesar a pie. […] En la ciudad insurreccional ideal, las autoridades —los ricos, la aristocracia, el gobierno

o la administración local— estarían entremezcladas con la gran mayoría de pobres». Todas las ciudades revolucionarias son ciudades anticuadas: sus piedras están empapadas de sentidos, de historias y recuerdos que hacen de la ciudad un escenario donde los actos individuales resuenan con el pasado y crean un futuro y donde el poder es aún visible en el centro de las cosas. Son ciudades peatonales cuyos habitantes tienen confianza en sus movimientos, están familiarizados con la geografía crucial. París cumple con todos esos requisitos y ha vivido revoluciones e insurrecciones mayores en 1789, 1830, 1848, 1871 y 1968 y, en los últimos tiempos, miríadas de protestas y huelgas.

Hobsbawm se refiere a la remodelación de París por Haussmann cuando escribe: «La reconstrucción urbana, sin embargo, tuvo otro efecto, probablemente no intencionado, sobre las potenciales rebeliones, ya que las nuevas y anchas avenidas ofrecían una ubicación ideal para aquello que adquirió creciente importancia en los movimientos populares, la manifestación masiva o, más bien, la procesión. Cuanto más sistemáticos eran esos anillos de los bulevares, más efectivamente se aislaron de las zonas habitadas circundantes y más fácil se volvió transformar esas reuniones en marchas rituales más que preliminares de una sublevación». En París pareciera que la saturación de espacio ceremonial, simbólico y público hace a sus gentes especialmente susceptibles a la revolución; es decir, los franceses son personas para quienes un desfile es una armada si es que marcha como una y el gobierno cae si es que así lo creen, y ello parece deberse a que tienen una capital donde lo figurativo y lo real están tan mezclados que sus imaginaciones también habitan lo público, están involucradas en asuntos públicos, sueños públicos. «Tomo mis deseos por realidad, porque creo en la realidad de los deseos», decía un grafiti en un muro de la Universidad de la Sorbona en el levantamiento estudiantil de Mayo de 1968. Ese levantamiento se hizo en su territorio más crucial, la imaginación nacional, y fue en ese territorio, a la vez que en el Barrio

Latino y los sitios en huelga por toda Francia, donde estuvieron a un pelo de derrocar uno de los gobiernos más fuertes de Europa. «La diferencia entre una rebelión en Columbia y una rebelión en La Sorbona es que la vida en Manhattan siguió exacta al día anterior, mientras que en París todas las capas sociales ardieron un par de días —escribió Mavis Gallant, testigo de todo aquello por las calles del Barrio Latino—. La alucinación colectiva fue que la vida puede cambiar, de súbito y para mejor. Todavía me parece un deseo muy noble».

Todo el mundo sabe cómo empezó la Revolución francesa. El 11 de julio de 1789, Luis XVI despidió al popular ministro Jacques Necker y así agitó aún más los disturbios que se sucedían en su capital. Los parisinos debieron de temer una revuelta armada, porque seis mil se reunieron espontáneamente para asaltar los Inválidos y hacerse con los rifles allí almacenados para cruzar el río y conquistar la Bastilla en busca de más suministros militares: las consecuencias de aquel asalto espontáneo se continúan celebrando con desfiles y festivales que recorren toda Francia cada 14 de julio, Día de la Bastilla. La vida, en efecto, cambió de súbito y, a largo plazo, cambió para mejor. La liberación de esa fortaleza-prisión medieval acabó simbólicamente con siglos de despotismo, pero la revolución no empezó realmente hasta la marcha de las mujeres del mercado que tuvo lugar tres meses después. Los orígenes intelectuales de la Revolución son los ideales de libertad y justicia impulsados en parte por filósofos de la Ilustración como Thomas Paine, Rousseau y Voltaire, pero también cuenta con orígenes corporales. Durante el verano de 1788, una devastadora tormenta de granizo destruyó la mayor parte de las cosechas de toda Francia y en 1789 la gente sufrió sus consecuencias. Subió el precio del pan y este escaseó. Las gentes del pueblo comenzaron a formar largas filas frente a las panaderías a las cuatro de la madrugada para comprar una hogaza para el día y los más pobres empezaron a sentir mucha hambre. Causas corporales tuvieron efectos corporales: aquella sería una revolución

no solo de ideas, sino también de cuerpos liberados, hambrientos, marchando, danzando, sublevándose, decapitados, sobre el escenario de las calles y plazas parisinas. Las revoluciones son siempre política desde el punto de vista corporal, política cuando las acciones devienen la forma normal de hablar. Gran Bretaña y Francia ya habían vivido desórdenes por falta de alimentos o por subida de impuestos, pero nada como esa combinación de hambre de alimentos e ideales.

En los embriagadores días posteriores a la toma de la Bastilla, las mujeres del mercado y las *poissardes*, vendedoras de pescado, se habían acostumbrado a marchar juntas y debieron de sentir por primera vez la intensidad de sus deseos y la fuerza como colectivo durante las procesiones religiosas de esa temporada. Al menos un vecino se alarmó «por la disciplina, la pompa y la magnitud de las casi diarias procesiones de las mujeres del mercado, lavanderas, comerciantes y trabajadoras de distintos distritos que en agosto y septiembre pasaban por la rue Saint-Jacques para alcanzar la recientemente edificada iglesia de Sainte-Genèvieve [patrona de París] para asistir a los servicios de acción de gracias». Simon Schama señala que para el día de la fiesta de San Luis, el 25 de agosto, las mujeres del mercado de París solían ir a Versalles para ofrecer a la reina ramos de flores. Y quizá dieran un nuevo contenido a esa forma de procesión que ellas practicaban como tradición: después de haber marchado para rendir homenaje a la Iglesia y el Estado, ya estaban listas para marchar por sus demandas.

La mañana del 5 de octubre de 1789, una muchacha llevó un tambor al gran mercado de Les Halles y en el insurrecto *faubourg* Saint-Antoine una mujer conminó a un clérigo a tocar las campanas de su iglesia. El tambor y las campanas reunieron a una multitud. Las mujeres, a esas alturas miles, eligieron a un héroe de la Bastilla para guiarlas, Stanislas-Marie Maillard, un hombre que solía predicar moderación a sus seguidores. Aunque compuesta mayoritariamente por trabajadoras pobres —vendedoras de

pescado, mujeres del mercado, lavanderas y porteras—, entre aquella multitud había algunas mujeres adineradas y un par de destacables revolucionarias, como Théroigne de Méricourt, conocida como Théroigne la Amazona. (En los relatos contemporáneos de la marcha aparecen muchas prostitutas y hombres vestidos de mujer, pero eso parece deberse a que muchos creían que mujeres «respetables» eran incapaces de una insurrección así). Las mujeres insistieron en atravesar las Tullerías, todavía jardines de propiedad y uso del rey, y cuando un guardia sacó su espada ante una de las mujeres que encabezaba aquella marcha, Maillard salió a defenderla, pero «ella misma golpeó tan fuerte con su escoba las espadas cruzadas de los guardias que estos quedaron desarmados». Continuaron coreando «¡Pan y a Versalles!». Ese mismo día, más tarde, el marqués de Lafayette, héroe de la guerra de la independencia de Estados Unidos, en una equívoca muestra de apoyo, encabezó una tropa de unos veinte mil guardias nacionales detrás de aquellas.

Al atardecer habían llegado a la Asamblea Nacional situada en Versalles, para exigir que el nuevo Gobierno hiciera frente a la escasez de alimento y unas cuantas mujeres fueron llevadas ante el rey para presentar su caso. Antes de medianoche, la multitud se encontraba ante las puertas del palacio y, a primera hora de la mañana, logró entrar. Aquel fue un episodio sangriento: un centinela disparó a una mujer y la multitud reaccionó decapitando a dos guardias y corriendo a los aposentos reales en busca de la odiada reina María Antonieta. Ese día, la aterrorizada familia real fue forzada a regresar a París junto a la alborozada, exhausta y victoriosa multitud. A la cabeza de aquella larga procesión —Lafayette la estimó en unas sesenta mil personas— avanzaba la familia real en una carroza rodeada de mujeres con ramas de laurel seguidas por la Guardia Nacional escoltando carros llenos de trigo y harina. A la retaguardia, según un historiador, marchaban más mujeres. «Sus ramas decoradas entre los hierros brillantes de las picas y los mosquetes daban la impresión —como pensó un

observador—, de “un bosque caminante”. Aún llovía y los caminos estaban embarrados, pero todas ellas parecían satisfechas, felices incluso». A un transeúnte le gritaron: «¡Aquí vienen el panadero, la esposa del panadero y el hijo del panadero!». El rey en París era una entidad muy diferente al rey en Versalles. En la ciudad el poder absoluto de la monarquía francesa se desvaneció y el rey absoluto se volvió un monarca constitucional, después prisionero y, pocos años más tarde, víctima de la guillotina, cuando la revolución degeneró en una serie de facciones y baños de sangre.

Muchas veces se escribe la historia como si estuviera enteramente hecha de negociaciones logradas en espacios cerrados y de guerras libradas en espacios abiertos, como si solo consistiera en hablar y pelear y solo estuviera protagonizada por políticos y guerreros. Algunos eventos de esa revolución —la constitución de la Asamblea Nacional y la toma de la Bastilla— se ajustan a esas versiones, pero las mujeres del mercado lograron hacer historia como ciudadanas comunes y corrientes sirviéndose de gestos nada extraordinarios. Con la caminata de las miles de mujeres a Versalles, aquellas mujeres superaron el peso del pasado que les había enseñado a respetar a las autoridades y aún no vislumbraron los traumas que traería el futuro. Durante todo un día el mundo entero estuvo con ellas, no temieron nada, armadas, las siguieron en su camino y no fueron la molienda en el molino de la historia, sino sus molineras. Como todos los que marchan en masa, aquellas mujeres desplegaron un poder colectivo —como mínimo el poder de retirar su apoyo y como máximo el poder de rebelarse violentamente—, pero lograron empezar la revolución sobre todo como marchantes. Llevaban ramas y mosquetes, porque los mosquetes funcionan en el reino de lo real, pero las ramas actúan en el mundo de lo simbólico.

Este entrelazamiento de festividad religiosa, grandes reuniones en plazas públicas y marchas masivas reaparecería en el segundo centenario de la Revolución francesa. El año revolucionario comenzó de un modo que nadie

podía imaginar, con tanques del Gobierno aplastando literalmente el movimiento democrático estudiantil en la plaza de Tiananmén de Pekín, pero en la Europa comunista los Gobiernos habían perdido su apetito o su confianza en la represión violenta. La violencia misma se había vuelto una herramienta de la que se hacía menos uso que antes de que Gandhi propagara su doctrina de la no violencia, los derechos humanos estaban mucho más asentados y los medios de comunicación habían hecho que las noticias alcanzaran todos los rincones del mundo. El movimiento norteamericano por los derechos civiles había demostrado su efectividad en Occidente y los movimientos de paz y las tácticas de la acción directa no violenta ya eran un lenguaje global de resistencia ciudadana. Como señala Hobsbawm, de la sublevación que estallaba en los barrios se había pasado a las marchas por los bulevares. Por toda Europa del Este, los insurrectos dejaron claro que la no violencia era parte de su ideología. En Polonia, la revolución resolvió la manera en que deben darse los cambios no violentos, lentamente, con mucha presión política externa y negociación política interna, y culminó en las elecciones libres del 4 de junio de 1989; todas las revoluciones se beneficiaron del astuto desmantelamiento que hizo Mijaíl Gorbachov de la Unión Soviética, pero en Hungría, Alemania del Este y Checoslovaquia, la historia se hizo en las calles y sus viejas ciudades alojaron de la manera más bella las reuniones públicas.

Según Timothy Garton Ash, la celebración de un funeral treinta y un años después de la ejecución de Imre Nagy, por su participación en la fallida revuelta de 1956, dio inicio a la revolución en Hungría. El 16 de junio, doscientas mil personas marcharon en una multitud que años atrás habría sido violentamente aplastada. En la excitación de haber recuperado su historia y su voz, los disidentes redoblaron sus esfuerzos y el 23 de octubre nació la nueva República de Hungría. Y entonces le tocaba el turno a Alemania del Este. Las medidas represivas aumentaron al comienzo: en Berlín del Este, solo por andar cerca de los disturbios arrestaban a

estudiantes y empleados que pasaban por allí para regresar a sus casas después de haber terminado las clases o la jornada laboral; hasta la libertad cotidiana de caminar había sido criminalizada (como suele serlo con los toques de queda y la prohibición de reunión, en tiempos turbulentos o bajo regímenes represivos), pero, desde hacía tiempo, los lunes por la noche, se «rezaba por la paz» en la iglesia de San Nicolás de Leipzig y, al terminar, los participantes, cada vez en mayor número, avanzaban en manifestación por la cercana Karl-Marx-Platz. El 2 de octubre, de quince a veinte mil personas se reunieron en esa plaza junto a la iglesia en la mayor manifestación espontánea en Alemania del Este desde 1953 y, el 30 de octubre, casi medio millón de personas marchó. «Desde ese momento —escribe Ash—, la gente actuó y el Partido reaccionó». El 4 de noviembre se reunió un millón de personas con banderas, pancartas y carteles en Alexanderplatz, en Berlín del Este, y el 9 de noviembre cayó el Muro de Berlín. Un amigo que vivió aquello me contó que el muro cayó por la cantidad de gente que fue llegando animada por el rumor falso de que habían abierto el muro y así se hizo realidad aquel rumor en principio falso, pues los guardias perdieron su entereza y los dejaron pasar. El rumor se hizo real porque allí había gente suficiente para hacerlo verdadero. Una vez más, la gente escribía la historia con sus pies.

La Revolución de Terciopelo de Checoslovaquia fue la más maravillosa de todas, pero también la última (la violencia de Navidad en Rumanía fue algo completamente distinto). En enero de ese año mágico, el dramaturgo Václav Havel había sido encarcelado por participar en la conmemoración del vigésimo aniversario de la muerte de un estudiante que se había quemado a lo bonzo en el corazón de Praga, la plaza de Wenceslao, en protesta por la aplastada Primavera de Praga de 1968. El 17 de noviembre de 1989 era el aniversario de otro estudiante checo mártir, asesinado por los nazis durante la Ocupación, y esa procesión conmemorativa fue mucho más numerosa y más atrevida que la celebrada en enero. La multitud marchó

desde la Universidad Carolina y, cuando el itinerario oficial hubo finalizado al atardecer, prendieron velas, sacaron flores y continuaron avanzando por las calles cantando y gritando contra el Gobierno: el pasado daba la oportunidad una vez más de abordar el presente. En la plaza de Wenceslao, se vieron rodeados por cientos de policías que comenzaron a golpear a quien estuviera a su alcance. Los marchantes huyeron por las calles laterales y por allí algunos se escabulleron o fueron acogidos en casas cercanas, pero hubo muchos heridos. El rumor falso de que un estudiante se había sumado a la lista de estudiantes mártires enfureció a la nación. Se sucedieron entonces marchas espontáneas, huelgas y reuniones en la plaza de Wenceslao —esta plaza es en realidad un ancho bulevar de un kilómetro situado en el centro de la ciudad— a las que acudían cientos de miles. Entre las bambalinas del Teatro Linterna Mágica, el recientemente liberado Havel reunió a todos los grupos de la oposición en una sola fuerza política para convertir el poder adquirido en las calles en una fuerza práctica (la oposición checa fue llamada Foro Cívico, el equivalente eslovaco de Pueblo contra la Violencia).

Los checoslovacos habían comenzado a vivir en público al reunirse todos los días en la plaza de Wenceslao y ocupar también la adyacente avenida Národní, al recabar noticias de otros participantes, al fabricar y leer pancartas y carteles, al montar altares de flores y velas reclamando la calle como espacio público, cuyo significado sería determinado por el pueblo. «Praga —escribió un periodista— parecía hipnotizada, dominada por un trance mágico. Jamás había dejado de ser una de las ciudades más hermosas de Europa, pero durante dos largas décadas sus torres góticas y barrocas habían sido envueltas por una nube de tristeza represiva. Y esa tristeza parecía haber desaparecido. Las multitudes eran tranquilas, confiadas y civilizadas. Todos los días, la gente se reunía después del trabajo a las cuatro de la tarde, enfilando educada, paciente y resueltamente hacia la plaza de Wenceslao. […] La ciudad explotó en colores: los carteles

colgaban pegados en las paredes, los escaparates, en cualquier espacio que quedara libre por más mínimo que fuese. Al terminar aquellas reuniones, la multitud cantaba el himno nacional». Cuatro días más tarde, Havel y el héroe de 1968 Alexander Dubček, los dos disidentes más famosos del país, aparecieron en un balcón que daba a la plaza, el segundo en su primera aparición pública después de veintiún años de silencio forzado, y entonces dijo: «El gobierno nos dice que la calle no es el lugar para resolver las cosas, pero yo digo que la calle fue y es el lugar. La voz de la calle debe ser oída».

La revolución que comenzó recordando a un estudiante llegó a su apogeo con la celebración de una canonización. La beata Inés de Bohemia, bisnieta del santo Wenceslao, había sido declarada santa hacía un par de semanas. El arzobispo de Praga, que apoyaba a la oposición, celebró una misa al aire libre sobre las calles nevadas para cientos de miles de personas un par de días después de la reaparición de Dubček. Como los húngaros, los checoslovacos habían liberado su futuro recordando a los héroes y mártires del pasado, porque el 10 de diciembre ya habían constituido un nuevo Gobierno. Michael Kukral, un joven geógrafo norteamericano que se encontraba allí durante la Revolución de Terciopelo, escribió: «El 27 de noviembre terminaron las manifestaciones masivas diarias y, así, todo el carácter de la revolución cambió. No amanecí la mañana siguiente transformado en un escarabajo gigante, pero sí sentí una especie de tristeza al saber que seguramente nunca más volvería a vivir la fuerza, la espontaneidad y la excitación de los últimos diez días».

1989 fue el año de las plazas —de la plaza de Tiananmén, de la Alexanderplatz, de la Karl-Marx-Platz, de la plaza de Wenceslao— y de la gente que redescubrió el poder del público en dichos lugares. La plaza de Tiananmén sirve como recordatorio de que las marchas, las protestas y las tomas del espacio público no siempre producen los resultados deseados, pero muchas otras luchas se sitúan entre la Revolución de Terciopelo y los

baños de sangre de la represión, y los años ochenta fueron una década de gran activismo político: los colosales movimientos antinucleares en Kazajistán, Gran Bretaña, Alemania y Estados Unidos, las innumerables marchas contra la intervención estadounidense en Centroamérica, los estudiantes de todo el mundo exigiendo a sus universidades desligarse de Sudáfrica y derrocar el régimen del *apartheid*, los desfiles *queer* en aumento y los activistas radicales por la lucha contra el sida y los movimientos populistas que tomaron las calles de Filipinas y muchos otros países.

Un par de años antes, otra insurrección tomó una plaza como escenario. La odisea de las Madres de la Plaza de Mayo empezó cuando estas mujeres comenzaron a reconocerse unas a otras en las estaciones de policía y los despachos gubernamentales tratando de averiguar, infructuosamente, el paradero de sus hijos «desaparecidos» por los miembros de la brutal junta militar que había tomado el poder en 1976. «El secretismo —escribió Marguerite Guzmán Bouvard— era la marca distintiva de la guerra sucia de la junta. […] En Argentina los secuestros se llevaban a cabo bajo una apariencia de normalidad a fin de que no hubiese protesta alguna y la terrible realidad permaneciera sumergida y continuase siendo esquiva incluso para las familias de los secuestrados». En su mayoría amas de casa sin apenas formación ni experiencia política alguna, estas mujeres comprendieron que tenían que hacer público su secreto y persiguieron su causa con una impresionante falta de cuidado por su propia seguridad. El 30 de abril de 1977, catorce madres fueron a la Plaza de Mayo, en el centro de Buenos Aires. Allí se proclamó la independencia de Argentina en 1810 y Juan Perón pronunció sus discursos populistas; una plaza que era el corazón mismo del país. Sentarse allí constituía, les gritó un policía, una reunión ilegal, así que empezaron a caminar alrededor del obelisco del centro de la plaza.

Allí y entonces, escribió un francés, los generales perdieron su primera batalla y las madres encontraron su identidad. Aquella fue la plaza que les dio su nombre y sus caminatas por aquella plaza todos los viernes las hicieron famosas. «Mucho más tarde —escribe Bouvard—, describieron sus caminatas como marchas, no como paseos, porque sentían que marchaban hacia una meta, pues no se limitaban a dar vueltas sin propósito. A medida que fueron sucediéndose los viernes y aumentó el número de madres marchando alrededor de la plaza, la policía les fue prestando mayor atención. Comenzaron a llegar furgones atestados de policías que comprobaban sus identidades y las obligaban a abandonar la plaza». Atacadas con perros y porras, arrestadas e interrogadas, regresaron una y otra vez a cumplir con ese simple compromiso con la memoria durante años, un acto que se volvió ritual e historia e hizo conocido el nombre de la plaza por todo el mundo. Marcharon llevando fotografías de sus hijos montadas en pancartas o colgadas de sus cuellos y luciendo pañuelos blancos bordados con los nombres de sus hijos desaparecidos y las fechas de su desaparición (más tarde, alguna vez, el bordado diría «Aparición con vida de los desaparecidos / Madres de Plaza de Mayo»).

«Me cuentan que cuando están marchando se sienten muy cercanas a sus hijos —escribió la poeta Marjorie Agosín, después de haber caminado junto a ellas—. Y la verdad es que en la plaza donde olvidar no está permitido la memoria recupera su sentido». Durante años, estas mujeres que sacaban a pasear el trauma nacional fueron la más pública oposición al régimen. En 1980, ya habían creado una red de madres por todo el país y, en 1981, hicieron la primera de sus marchas anuales de veinticuatro horas para celebrar el Día de los Derechos Humanos (también participaron en procesiones religiosas alrededor del país). «A estas alturas, las madres ya no estaban solas durante sus marchas, la plaza estaba atestada de periodistas extranjeros que acudían a cubrir el extraño fenómeno de esas mujeres mayores que marchaban desafiando el estado de sitio». Cuando la junta

militar cayó en 1983, las madres fueron invitadas de honor en el nombramiento del presidente recientemente electo, pero mantuvieron sus paseos semanales alrededor del obelisco de la Plaza de Mayo, en sentido contrario a las agujas del reloj, y miles de madres de desaparecidos que hasta entonces habían tenido miedo se unieron a ellas. Aún caminan todos los jueves alrededor del inmenso obelisco.

Hay muchas maneras de medir la efectividad de una protesta. Una es su impacto en la opinión pública, tanto de manera directa como a través de los medios, y la segunda es su impacto en el Gobierno, en sus audiencias, pero muchas veces se olvida su impacto en los mismos participantes en la protesta, personas que de súbito son público en el espacio público en el sentido literal del mismo, ya no una audiencia, sino una fuerza. Las primeras semanas de la guerra del Golfo pude comprobar la existencia de esa fuerza: aquellos días viví más intensamente que nunca las marchas y los desfiles propios de San Francisco. Desde entonces, como tampoco se hizo en su momento, no se ha escrito mucho sobre las masivas protestas que recorrieron todo el país en enero de 1991: marchas alrededor del Salón de la Independencia en Filadelfia, reuniones en el Parque Lafayette frente a la Casa Blanca, ocupación de las asambleas legislativas de los estados de Washington y Texas, cierre del Puente de Brooklyn, pegada de carteles y ocupaciones en Seattle, «huelgas de gasolineras» por todo el sur, pero, entre el miedo y las versiones más respetuosas del patriotismo, hubo una inmensa protesta que se extendió durante semanas por San Francisco. No pretendo compararnos con las valientes madres de la Plaza de Mayo ni con la vivencia de las decididas gentes de Praga, sino con nosotros mismos: también nosotros vivimos durante un tiempo en lo público. La estrategia de esa guerra —su velocidad, su monstruosa censura, su dependencia de armamento de alta tecnología, su reducido combate en tierra—, organizada para derrotar a la oposición interna limitando la información y las bajas estadounidenses, objetivo que demuestra que las protestas y la opinión

popular eran una fuerza tan grande como aquella guerra y, desde entonces, otras guerras similares, constituía todo un ataque preventivo contra esas protestas.

A pesar de ello, salimos a las calles y el espacio de la ciudad se transformó. Antes de que cayeran las primeras bombas, la gente comenzó a reunirse de manera espontánea, a marchar, a encender fogatas con los árboles de Navidad que habían dejado en la calle, a organizar rituales y reuniones, a empapelar la ciudad con carteles que parecían hacer que los muros rompiesen el silencio con llamadas a acciones concretas y cáusticos comentarios sobre el significado de la guerra. Muchas de las manifestaciones que recorrieron San Francisco y tantos otros lugares se dirigían instintivamente a las grandes arterias de tráfico —puentes, autopistas— o a los centros de poder —el Edificio Federal, la Bolsa de Valores— y los cerraron. En febrero hubo protestas casi diarias. La ciudad estaba siendo remodelada como un lugar cuyo centro no pertenecía al comercio o a los automóviles, sino a los peatones que avanzaban por la calle ejerciendo la libertad de expresión con sus cuerpos. Las calles ya no eran antecámaras de los interiores de los hogares, las escuelas, las oficinas y las tiendas, sino un anfiteatro colosal. Me pregunto ahora si alguien no habrá protestado o desfilado solo por disfrutar de esas ocasiones como el único momento en que las calles de las ciudades norteamericanas se vuelven el lugar perfecto para ser un peatón, libre del asalto de automóviles y extraños, también libre de la policía. Desde el centro de la calle, el cielo es más amplio y los escaparates son espejos.

La tarde de sábado anterior al comienzo de la guerra, dejé mi automóvil y caminé junto a la bulliciosa marcha que se formó espontáneamente atrayendo a gentes que en ese momento se encontraban en bares y cafés o en sus casas. Marché en la bien organizada protesta el día anterior al inicio de la guerra junto a varios miles de personas. Me uní a muchos miles más la tarde en que estalló la guerra para marchar horrorizados bajo la oscuridad

hacia el Edificio Federal. La mañana siguiente participé en el bloqueo de la autopista 101 con el grupo de activistas al que me uní durante buena parte de la guerra, hasta que la patrulla de autopista comenzó a golpearnos con porras y le rompió la pierna a un hombre; esa misma mañana caminé con otros veinte o treinta por las calles de la ciudad hacia el distrito financiero y comercial. El fin de semana que siguió al inicio de la guerra, caminé con otros doscientos mil que se reunieron para protestar contra la guerra con carteles y pancartas, marionetas y cantos. Esas semanas mi vida parecía ser una sola procesión continua por la ciudad transformada. Las preocupaciones y los miedos personales se diluyeron en el espíritu incendiario de esos días. Las calles eran nuestras calles y nuestro miedo era por otros. Se sucedían los rumores sobre el uso de armas nucleares y la inquietud de que Israel fuera arrastrado a un conflicto que parecía poder propagarse en cualquier momento como un fuego incontrolado en una conflagración mundial. El horror por lo que sucedía muy lejos y la fuerza de la resistencia incendiaria dentro y alrededor de nosotros generaban una sensación extraordinaria. Nunca he vivido nada tan intensamente como viví aquella guerra, excepto por el amor más apasionado y las más sentidas muertes (y fue una guerra con muchas muertes, aunque pocas fueron de norteamericanos hasta que los efectos de los materiales tóxicos de la guerra comenzaron a materializarse).

La tarde del primer día de la guerra, me vi atrapada en una redada policial y pasé horas sentada esperando para variar, esposada en un bus cerca del centro del jaleo, mirando por la ventana y, en una rara tregua, escuchando con los policías informes de la guerra por la radio de onda corta de un periodista arrestado. Se disparaban misiles sobre Israel y la radio decía que todos los habitantes de Tel Aviv se habían refugiado en cuartos sellados con máscaras de gas. Esa imagen se quedó grabada en mí, la imagen de una guerra en la que los civiles dejan de ver el mundo y las caras de los otros y, desde atrás de sus horribles máscaras, pierden incluso la

capacidad del habla. La situación de la mayoría de los norteamericanos no era mucho mejor: frente a televisores que mostraban las mismas imágenes no informativas de aquella guerra censurada, tampoco nosotros teníamos voz. Al vivir en las calles, en lugar de consumir el significado de esa guerra, en nuestras calles y en nuestros corazones produjimos un significado que, si bien por entonces no alcanzó al Gobierno ni a los medios de comunicación, sí nos hizo sentir la resistencia.

En esos momentos de caminar por las calles con gentes que comparten nuestras creencias aparece la rara y mágica posibilidad de una especie de comunión popular —hay quienes la sienten en iglesias, ejércitos o equipos deportivos, pero las iglesias no están por la labor y los ejércitos y los equipos obedecen a sueños menos nobles—. En esos momentos, una tremenda inundación desborda las aguas tranquilas de la laguna de nuestra propia identidad, y los deseos y resentimientos colectivos de ese aluvión nos agitan con tanta fuerza que el oleaje insurreccional que nos arrastra hace desaparecer el miedo individual y desdibuja las individualidades. En esos momentos en que los individuos encuentran a otros que comparten sus sueños, el idealismo o la indignación desbordan el miedo y la gente siente una fuerza que la sorprende, aparecen los héroes, porque los héroes son quienes por ideales superan el miedo y hablan por nosotros y ejercen poder para bien. Quien siempre siente eso puede terminar convirtiéndose en un fanático o, simplemente, en una molestia, pero quien jamás siente nada así se hundirá en el cinismo y el aislamiento. En esos momentos, todos somos visionarios, todos somos héroes.

Las historias de las revoluciones y los levantamientos están llenas de relatos de generosidad y confianza entre extraños, de incidentes de coraje extraordinario, de trascendencia de las preocupaciones insignificantes de la vida cotidiana. Victor Hugo escribió en su novela sobre la revolución titulada *1793*: «La gente vivía en público: comían en mesas desplegadas frente a las puertas; mujeres sentadas en los escalones de las iglesias

hilaban mientras cantaban *La Marsellesa*. El Parque Monceaux y los jardines de Luxemburgo eran los lugares destinados a desfiles. […] Todo era terrible y nadie temía nada. […]. Nadie parecía estar ocioso: todo el mundo tenía prisa por hacer algo». Al comienzo de la guerra civil española, George Orwell escribió sobre la transformación de Barcelona: «Los colores rojos y azules de los carteles revolucionarios pegados a todos los muros brillaban tanto que los pocos anuncios comerciales que quedaban parecían manchas de barro. Por las Ramblas, la amplia arteria central de la ciudad por donde las multitudes iban y venían sin parar, los altavoces tocaban canciones revolucionarias todo el día y hasta bien entrada la noche. […] Y, sobre todo aquello, había una confianza en la revolución y el futuro, una sensación de haber emergido de súbito a una era de igualdad y libertad». Para usar una palabra situacionista, parece haber una psicogeografía de la insurrección en la que la vida se vive en público y se refiere a asuntos públicos, como se manifiesta en el ritual central de la marcha, en la cercanía de los extraños y en los muros, en las muchedumbres que ocupan calles y plazas, y en el embriagador ambiente de libertad potencial que refleja que la imaginación ya ha sido liberada. «Los momentos revolucionarios son carnavales en los cuales la vida individual celebra su unificación con la sociedad regenerada», escribe el situacionista Raoul Vaneigem.

Pero nadie se comporta como un héroe para siempre. Está en la propia naturaleza de las revoluciones el aquietarse, pero aquietarse no es lo mismo que fracasar. Una revolución es un relámpago que nos muestra nuevas posibilidades e ilumina la oscuridad de nuestros viejos planes de una manera que nos habrá cambiado para siempre. Las gentes se alzan por la libertad, una libertad que solo encontrarán en las esperanzas que alberguen y en los actos que lleven a cabo en la cúspide de esa revolución. A veces hacen caer a un dictador, pero surgirán otros dictadores que impondrán otras maneras de intimidar o esclavizar al pueblo. A veces, a pesar de no alcanzar el ideal, todos lograrán por fin ejercer su derecho a voto, podrán

alimentarse y acceder a la justicia, pero el tráfico volverá a hacerse con las calles, los carteles perderán su color, los revolucionarios volverán a ser estudiantes, amas de casa o basureros y las cosas del corazón volverán a ser personales. Se celebró el primer aniversario de la toma de la Bastilla con la Fête de la Federation, un festival nacional de danzas, visitas, desfiles y alegría desbordante y, más que aquella fiesta, fue la participación espontánea de parisinos de todas las clases en la puesta a punto del Campo de Marte lo más fascinante. Un año más tarde, el 12 de julio de 1791, hubo un desfile militar para homenajear a Voltaire: el pueblo que había participado brava y alegremente en la historia había vuelto a ser espectador de la misma.

«La resistencia es el secreto de la alegría», proclamaba el panfleto que un miembro de Reclaim the Streets me dio en una calle de Birmingham en medio de una de sus fiestas callejeras. En 1995, partiendo de la consideración de que el conjunto de fuerzas del espacio privatizado y las economías globalizadas nos están alienando los unos a los otros y nos están alejando de nuestra cultura local, se fundó en Londres Reclaim the Streets (RTS) con el objetivo de reclamar el espacio público para la vida pública; en esta línea, los festivales públicos son una forma de resistencia. El acto mismo de sublevarse —de manera alegre y conjunta, en medio de la calle— ya no era solo un medio para un fin, sino una victoria. Visto así, la diferencia entre revoluciones y festivales no es tan clara, porque en un mundo de monótono aislamiento los festivales ya son en sí revolucionarios. Tres años después, la fiesta de RTS celebrada en Birmingham pretendía ser un contrapunto a la reunión que el G8 celebraba ese fin de semana para que los líderes de los mayores poderes económicos del mundo definieran el futuro del mundo sin consultar a sus ciudadanos o a las naciones más pobres. Cientos de miles de personas convocadas por el grupo Christian Aid formaron una cadena humana alrededor del centro de la ciudad para

demandar una condonación de la deuda del tercer mundo. Reclaim the Streets no estaba pidiendo nada, sino tomando lo que ellos querían.

Cuando unos trompetistas tocaron una suerte de carga militar, se vivió un momento glorioso al aparecer las miles de personas que habían ido en autobuses de Birmingham por la calle principal para sumarse a aquella fiesta callejera global. Los participantes no tardaron en encender antorchas y blandir pancartas —«Bajo el asfalto, el pasto», decía una enorme pancarta en la línea de Mayo del 68 en París; «Detén el automóvil, libera la Ciudad», decía otra—. En cuanto la gente se reunió allí, el ánimo de avanzar hacia delante dio paso a una fiesta como tantas otras con jóvenes, en su mayoría de aspecto dejado, entregados al baile y la charla, que se iban despojando de la ropa de tan acalorados como estaban por ese no parar, una fiesta parecidísima a la fiesta de Halloween de Castro Street, salvo por el detalle de que la fiesta de Birmingham era una manifestación ilegal y obstruccionista. Caminar y marchar son de espíritu comunitario de un modo en que llegar y reunirse no lo es. Y no era, me dijo más tarde un activista de RTS, una de sus grandes fiestas callejeras; aquella fiesta que yo viví no era nada comparado con su fiesta callejera de tres días con los estibadores de Liverpool en huelga, ni con la protesta tipo *rave* contra una nueva e invasiva autopista cerca de Londres en que contaron con marionetas gigantes bajo cuyas amplias faldas se escondían operarios con taladradoras que, por el paso elevado, iban abriendo agujeros para plantar árboles, ni con las travesuras del Revolutionary Pedestrian Front (Frente Revolucionario Peatonal), un derivado de RTS, en un evento promocional de Alfa Romeo, ni con la toma y ocupación de Trafalgar Square. Quizás también en los otros lugares donde se celebraron fiestas callejeras semejantes ese mismo día —Ankara, Berlín, Bogotá, Dublín, Estambul, Madrid, Praga, Seattle, Turín, Vancouver y Zagreb— también estuvieron a la altura de la gloriosa retórica de las publicaciones de Reclaim the Streets. Aunque Reclaim the Streets no haya cumplido su objetivo, va marcándose nuevas metas en todas

las acciones callejeras que emprende: ahora todos los desfiles, todas las marchas y todos los festivales pueden considerarse un triunfo sobre la alienación, una reclamación del espacio de la ciudad, del espacio público y de la vida pública, una oportunidad para caminar juntos en lo que no será jamás un viaje, sino ya una llegada.

14

Caminando después de medianoche: mujeres, sexo y espacio público

Caroline Wyburgh, una joven de diecinueve años, salió «a caminar» con un marino en Chatham, Inglaterra, en 1870. Desde hacía tiempo caminar formaba parte del ritual del cortejo. Pasear era gratis y ofrecía a los amantes la posibilidad de verse en un espacio semiprivado como un parque, una plaza, un bulevar o una calle lateral (y por los callejones de los enamorados podían hacer mucho más). Quizás, del mismo modo que marchar juntos afirma y genera solidaridad dentro de un grupo, este delicado acto de ajustar los ritmos de sus pasos alinea a dos personas emocional y corporalmente; quizás por primera vez se sienten pareja al moverse juntos por la tarde, por la calle, por el mundo. Como una manera de hacer eso que tanto se parece a no hacer nada, pasear juntos les permite a cada cual disfrutar de la presencia del otro sin sentirse obligados a conversar continuamente ni de hacer algo tan absorbente como para impedir que sí conversen. Y si bien la expresión solía emplearse con las parejas que empezaban a sentirse como tales, en el sentido de la expresión moderna de «ir paso a paso», en Gran Bretaña en ocasiones la expresión «salir a caminar juntos» se usaba para dar a entender que había habido algo explícitamente sexual. En el cuento de James Joyce «Los muertos», el esposo que acaba de descubrir que su esposa tuvo un pretendiente en su juventud le pregunta si ama a ese joven ya muerto, y ella responde con un aplastante: «Solía salir a caminar con él».

Caroline Wyburgh, una joven de diecinueve años, fue vista caminando con su soldado, razón por la que ya entrada la noche un inspector de policía la sacó de su cama. El Acta de Enfermedades Contagiosas vigente en ese tiempo daba a la policía de las poblaciones con cuartel el poder de arrestar a cualquier mujer sospechosa de ser prostituta. Solamente ir caminando en un momento o por un lugar equivocado podía poner a una mujer bajo sospecha y la ley permitía arrestar a cualquier sospechosa. Si la mujer arrestada se negaba a someterse a un examen médico, podía ser condenada a unos meses de prisión, pero el doloroso y humillante examen médico ya era en sí un castigo y, si la mujer estaba infectada, terminaba confinada en una prisión médica. Culpable hasta que se probara su inocencia, una mujer jamás salía indemne de ello. Wyburgh se mantenía a sí misma y a su madre limpiando portales y sótanos, y su madre, temiendo perder durante tanto tiempo esos ingresos, trató de convencerla de someterse al examen médico para evitar la condena de los tres meses en prisión, pero la joven se negó y, ante su negativa, los agentes de la ley la ataron a su cama cuatro días. El quinto día accedió a ser examinada, pero su disposición flaqueó después de ser arrastrada vestida con una camisa de fuerza a un quirófano y atada sobre la camilla con los pies separados, mientras un ayudante la inmovilizaba presionando un codo sobre su pecho. Caroline Wyburgh se resistió y, al caer de la camilla con los tobillos atados, se hizo muchísimo daño, pero el cirujano se rio al ver que acababa de desflorarla con su instrumental y la sangre corría entre sus piernas: «Estabas diciendo la verdad. No eres una niña mala».

Jamás llamaron al soldado, jamás lo arrestaron, examinaron ni arrastraron de ninguna manera para cumplir con aquella ley; los hombres siempre han podido caminar por la calle sin mayores problemas. Las mujeres han sido castigadas e intimidadas por intentar hacer efectiva la más simple de las libertades, salir a caminar, porque su caminar y, de hecho, todo su ser ha sido construido como algo inevitable y continuamente sexual en aquellas

sociedades entregadas al control de la sexualidad femenina. A lo largo de la historia del caminar que he trazado, las figuras principales, filósofos peripatéticos, *flâneurs* o montañistas, han sido hombres. Ya es hora de analizar por qué las mujeres no salían también a caminar.

«Haber nacido mujer es una horrible tragedia —escribió Sylvia Plath en su diario a los diecinueve años—. Sí, mi deseo incontenible de mezclarme con camioneros, marineros y soldados, parroquianos, mi deseo de formar parte de una escena, anónima, escuchando, apuntando en mi memoria, todo ello termina siendo arruinado por el hecho de ser chica, una fémina siempre en peligro de ser asaltada y agredida. Mi interés incontenible por los hombres y sus vidas suele ser malentendido como un deseo de seducirlos o como una invitación a tener un momento de intimidad con ellos. Sí, Dios, quiero hablar con todo el mundo lo más profundamente que pueda. Quiero ser capaz de dormir en un campo abierto, viajar hacia el oeste, caminar libremente de noche». Al parecer Plath se interesó por los hombres por la misma razón por la que le pesaba la imposibilidad de investigarlos, porque su mayor libertad hacía sus vidas más interesantes para una mujer joven que empezaba a salir por su cuenta. Hay tres requisitos previos para salir a caminar, es decir, para salir al mundo a caminar por placer. Una debe tener tiempo libre, un lugar a donde ir y un cuerpo libre de enfermedades o de restricciones sociales. El tiempo libre tiene muchas variables, pero la mayor parte de los lugares públicos no han sido acogedores ni seguros para las mujeres la mayor parte del tiempo. Las medidas legales, los valores tradicionales suscritos tanto por hombres como mujeres y la amenaza implícita del acoso sexual y la violación misma han limitado la posibilidad de las mujeres de caminar por donde y cuando quieran. (Las ropas y las limitaciones corporales de las mujeres —tacones altos, zapatos apretados o frágiles, corsés y fajas, faldas estrechas, tejidos débiles, velos que oscurecen la visión— son elementos de los valores tradicionales que han perjudicado a las mujeres de manera tan efectiva como las leyes y los miedos).

Con alarmante frecuencia, la presencia de mujeres en el espacio público conlleva una violación de sus partes íntimas, a veces literalmente, a veces verbalmente. El inglés está plagado de palabras y frases que sexualizan el caminar de las mujeres. Entre los términos usados para llamar a las prostitutas destacan «mujeres de la calle» y «mujeres públicas» (y, por supuesto, las expresiones «hombre público» u «hombre de la calle» significan cosas muy distintas a sus equivalentes para mujeres). De una mujer que ha violado alguna convención sexual puede decirse que anda paseándose, dando vueltas, vagando, términos todos que implican que el viaje de la mujer es inevitablemente sexual o que su sexualidad es transgresiva cuando viaja. Si un grupo de mujeres se hubiese llamado a sí mismas Sunday Tramps, algo así como Vagabundas de Domingo, como lo hizo un grupo de amigos, todos hombres, de Leslie Stephen, el nombre no solo habría implicado que ellas salían a caminar, sino que se dedicaban a hacer algo lascivo los domingos. El caminar femenino suele ser, por cierto, entendido como una exhibición o un espectáculo más que como un traslado de un lugar a otro, y ello porque se supone que las mujeres caminan no para ver, sino para ser vistas, no para su propia experiencia, sino para un público masculino a cuyos miembros les solicitan cualquier atención que puedan recibir. Mucho se ha escrito sobre cómo caminan las mujeres, como valoración erótica —desde la dama del siglo XVII cuyos «pies bajo su enagua / se asoman cual pequeños ratones» hasta el contoneo de Marilyn Monroe— y como instrucción para caminar correctamente. Mucho menos se ha escrito sobre por dónde caminamos.

Otras personas han sufrido limitaciones en su libertad de movimiento, pero las limitaciones basadas en raza, clase, religión, origen étnico y orientación sexual varían mucho comparadas con aquellas limitaciones impuestas sobre las mujeres, unas limitaciones que han moldeado profundamente las identidades de ambos géneros durante milenios en la mayor parte del mundo. Hay explicaciones biológicas y psicológicas para

este estado de cosas, pero las circunstancias sociales y políticas parecen ser las más relevantes. ¿Cuán atrás puede remontarse uno? En el periodo medio asirio (entre los siglos XVII y XII a.C.), las mujeres se dividían en dos categorías. La ley decía que esposas y viudas «que salen a la calle» podían llevar sus cabezas cubiertas o descubiertas; prostitutas y esclavas jóvenes, por el contrario, no debían cubrir siempre sus cabezas. El castigo para aquellas que se cubrieran con un velo cuando no les correspondía llevarlo eran cincuenta latigazos o que se vertiera alquitrán sobre sus cabezas. La historiadora Gerda Lerner comenta que «las mujeres de la casa que servían sexualmente a un hombre y estaban bajo su protección se designaban como "respetables" por usar velo; mujeres no protegidas ni controladas sexualmente se designaban como "mujeres públicas", por lo que iban sin velo. […] Este patrón de discriminación visual forzosa se repite a lo largo de la historia en las miríadas de regulaciones que sitúan a las "mujeres de mala reputación" en ciertos barrios o en ciertas casas marcadas con signos claramente identificables o que las obligan a presentarse como tales ante las autoridades y llevar documentos de identificación». Y, por cierto, también las mujeres «respetables» han sido objeto de regulación, pero más mediante restricciones sociales que legales. De la ley descrita destacan varios aspectos cuyo ordenamiento del mundo parece haber prevalecido desde aquel entonces: esa ley hace de la sexualidad de las mujeres un asunto público más que privado; iguala visibilidad con accesibilidad sexual; para hacerla inaccesible al transeúnte, más que la moralidad o la voluntad de la mujer, se precisa una barrera material. Separa a las mujeres en dos castas públicamente reconocidas, basadas en su conducta sexual, pero permite a los hombres, cuya sexualidad continúa siendo un asunto privado, el acceso a ambas castas. Pertenecer a la casta respetable tiene el costo de consignarse a la vida privada; pertenecer a la casta con libertad espacial y sexual tiene el costo de perder el respeto social. En cualquiera de los dos casos, la ley hace

prácticamente imposible ser una figura femenina pública y respetada y, desde entonces, la sexualidad de las mujeres ha sido un asunto público.

En Homero, Ulises viaja por el mundo y duerme allí donde anochezca. Su mujer Penélope, obediente, se queda en casa, desprecia a sus pretendientes pero no posee autoridad alguna para rechazarlos de plano. El viaje, sea local o global, ha sido durante mucho tiempo una prerrogativa masculina, y las mujeres suelen ser el destino o el premio del viaje o las cuidadoras del hogar. En el siglo v a.C. en Grecia, estos roles radicalmente diferentes fueron definidos como los del interior y el exterior, la esfera privada y la esfera pública. Las mujeres atenienses, escribe Richard Sennett, «estaban confinadas a las casas por sus supuestos defectos fisiológicos». Cita el final de la oración funeral de Pericles con un consejo a las mujeres de Atenas —«La mayor gloria de una mujer es que los hombres no hablen de ella, ni para elogiarla ni para criticarla»— y a Jenofonte diciéndole a las esposas: «Vuestra ocupación será la de permanecer en casa». Las mujeres en la antigua Grecia vivían lejos de los celebrados espacios públicos y de la vida pública de las ciudades. En la gran mayoría de las regiones de Occidente, hasta el presente, las mujeres han permanecido relativamente recluidas, no solo por ley en algunos países incluso hoy en día, sino también por costumbre y por miedo en otros. Se suele justificar este control de las mujeres con la importancia de la descendencia patrilineal para la herencia y la identidad: controlar la sexualidad de las mujeres ha sido un medio de asegurar la verdadera paternidad. (Cualquiera que crea que estos asuntos son arcaicos o irrelevantes solo tiene que recordar al anatomista-evolucionista Owen Lovejoy, que apareció en el capítulo 3, y su intento de naturalizar este orden social al teorizar que la monogamia y la inmovilidad femenina eran importantes para nuestra especie mucho antes de ser seres humanos). Pero hay muchos otros factores que influyen en la creación de un género dominante entre cuyos privilegios está el control y la definición de la sexualidad femenina, generalmente vista como caótica, amenazante y

subversiva, una suerte de naturaleza salvaje que debe ser sometida por la cultura masculina.

El historiador de la arquitectura Mark Wiggins escribe: «En el pensamiento griego, las mujeres carecen del autocontrol interno atribuido a los hombres como marca de su masculinidad. Este autocontrol no es más que el mantenimiento de fronteras seguras. Estas fronteras internas […] no pueden ser mantenidas por una mujer porque su fluida sexualidad las desborda y perturba continuamente. Y, aparte, ella también continuamente perturba las fronteras de otros, es decir, a los hombres. […] En estos términos el rol de la arquitectura es explícitamente controlar la sexualidad o, por decirlo con mayor precisión, la sexualidad de las mujeres, la castidad de la joven, la fidelidad de la mujer. […] Aunque la casa protege a los niños de los elementos, su rol primario es proteger las reivindicaciones genealógicas del padre al aislar a las mujeres de otros hombres». Así, la sexualidad de las mujeres se controla por medio de la regulación del espacio público y privado. Para mantener a las mujeres «privadas» o sexualmente accesibles para un hombre e inaccesibles para todo el resto, toda la vida de esas mujeres debe ser consignada al espacio privado del hogar, que serviría como una especie de velo de albañilería.

Las prostitutas han sido las mujeres más reguladas, como si las restricciones sociales de las que han escapado las persiguieran en forma de leyes. (Los clientes de las prostitutas, por supuesto, no han sido casi nunca objeto de regulación alguna ni legal ni socialmente: pensemos en Walter Benjamin y André Breton, algunos capítulos atrás, un par de autores que lograron escribir sobre sus relaciones con prostitutas sin temor a perder su condición de intelectuales y hombres casaderos). A lo largo del siglo XIX, muchos gobiernos de Europa intentaron regular la prostitución limitando las circunstancias en las que se podía ejercer el oficio, y esa limitación profesional terminó siendo una limitación general aplicable a cualquier mujer que quisiera o necesitara caminar. Las mujeres del siglo XIX, siempre

vistas como seres demasiado frágiles y puros para mancharse en la ciénaga de la vida urbana, comprometían su reputación por andar por la calle sin tener un propósito concreto y, por esa razón, las mujeres legitimaron su presencia comprando cosas —demostrando así que no estaban ellas mismas a la venta—; en este sentido, las tiendas ofrecen desde hace mucho tiempo refugios semipúblicos seguros por los cuales las mujeres pueden deambular. Uno de los argumentos sobre por qué las mujeres no podían ser *flâneurs* era que ellas, sea como bienes de consumo o como consumidoras, eran incapaces de separarse lo suficiente del comercio que parece regir la vida en la ciudad. En cuanto las tiendas cerraban, se les acababa buena parte de sus oportunidades para caminar (lo que resultaba más duro para las mujeres trabajadoras, para quienes la noche era su único tiempo libre). En Alemania, la brigada contra el vicio perseguía a mujeres que anduviesen solas por la calle en la noche, y tanto era así que un doctor de Berlín comentó que «los hombres jóvenes que pasean por las calles piensan que una mujer de buena reputación no se deja ver por ahí en la noche». Como hacía tres mil años, la visibilidad pública y la independencia se igualaban con la falta de reputación sexual; la sexualidad de las mujeres aún podía ser definida por situaciones geográficas y temporales. Pensemos en Dorothy Wordsworth y su hermana ficticia Elizabeth Bennet, reprendidas por salir a caminar por el campo, o en la heroína neoyorquina de *La casa de la alegría* de Edith Wharton, arriesgando su posición social al comienzo de la novela al entrar sin carabina en la casa de un hombre a tomar una taza de té y arruinando esa posición para siempre al ser divisada saliendo de la casa de otro hombre por la noche (la ley controla a las «mujeres de mala reputación», pero las «mujeres respetables» suelen vigilarse unas a otras).

Alrededor de 1870, en Francia, Bélgica, Alemania e Italia, a las prostitutas solo se les permitía ofrecer sus servicios en ciertos momentos. Francia era especialmente cínica en su regulación de la prostitución: el ejercicio de la prostitución exigía la obtención de una licencia y tanto el

otorgamiento de dichas licencias como la prohibición de comercio sexual sin licencia permitían a la policía controlar a las mujeres. Cualquier mujer podía ser arrestada por ofrecer sus servicios, solamente por aparecerse en los momentos y por los lugares asociados con el negocio del sexo, mientras que prostitutas conocidas podían ser arrestadas por aparecerse en cualquier otro momento o lugar; así, las mujeres habían sido divididas en especies diurnas y nocturnas. Una prostituta fue arrestada por «comprar en Les Halles a las nueve de la mañana y fue acusada de hablar con un hombre (el tendero) y por estar fuera de la zona estipulada por su licencia». Por aquel entonces, la Police des Moeurs, o Policía de la Moral Pública, podía arrestar mujeres obreras por cualquier cosa o por nada y, a veces, para cumplir con sus cuotas de arrestos, apresaban a grupos de mujeres que caminaban por los bulevares. Al comienzo, observar el arresto de mujeres era un pasatiempo masculino, pero en 1876 tan extremos fueron aquellos abusos que a veces algunos *boulevardiers* trataban de intervenir y terminaban siendo también arrestados. Las mujeres, en su mayoría mujeres jóvenes, pobres y solteras, y las niñas arrestadas eran rara vez declaradas inocentes; muchas terminaban encarceladas tras los altos muros de la prisión de Saint-Lazare, donde sobrevivían a duras penas en aquella miseria: frío, desnutrición, suciedad, explotación y silencio obligado. Solo eran liberadas cuando aceptaban registrarse como prostitutas. En cuanto a las mujeres que habían escapado de los burdeles registrados, se les daba la opción de volver a ellos o ser enviadas a Saint-Lazare. Así, las mujeres eran forzadas hacia la prostitución en lugar de sacarlas de ella. Muchas prefirieron suicidarse antes de ser arrestadas. La gran defensora de los derechos humanos de las prostitutas Josephine Butler visitó Saint-Lazare en la década de 1870: «Pregunté cuál era el crimen que había llevado a la mayoría a prisión y me dijeron que era caminar por calles prohibidas a horas que estaban prohibidas».

Butler, una mujer culta perteneciente a la clase alta y criada entre progresistas, fue la más efectiva oponente al Acta de Enfermedades Contagiosas que se aprobó en Gran Bretaña en la década de 1860. Como cristiana devota, se oponía a la ley tanto porque el Estado asumía la tarea de regular la prostitución que, de este modo, implícitamente, consentía, como porque imponía un doble rasero: por una parte, una mujer podía ser castigada con el encarcelamiento o con la inspección conocida como «violación quirúrgica» ante la más mínima sospecha de ser prostituta, y, por otra, la mujer diagnosticada de una enfermedad venérea era confinada y forzada a recibir el tratamiento que decidieran por ella, mientras que los hombres eran libres para continuar propagándola (recientemente, en relación con el sida, medidas similares han sido objeto de estudio y han llegado a ser aplicadas a las prostitutas). La ley había sido aprobada para proteger la salud de los ejércitos, entre cuyos soldados la incidencia de estas enfermedades era mucho mayor que entre los civiles, y parece haberse basado en el reconocimiento cínico de que la salud, la libertad y los derechos civiles de los hombres eran más valiosos que la salud, la libertad y los derechos civiles de las mujeres. Se sucedieron muchos otros abusos más extremos que el examen sufrido por Caroline Wyburgh y al menos una mujer, viuda y madre de tres hijos, fue empujada al suicidio. Salir a caminar se consideraba reflejo de una sexualidad activa, y la sexualidad activa de las mujeres había sido criminalizada. Aunque las leyes en Estados Unidos jamás fueron tan malas, a veces sí se dieron circunstancias similares. En 1895, una joven obrera neoyorquina llamada Lizzie Schauer fue arrestada por prostituta por haber andado sola de noche y haberse detenido a preguntar una dirección a dos hombres. Y, por más que ella fuera camino a la casa de su tía en el Lower East Side, el acto y el momento fueron interpretados como señales de que estaba ofreciendo sus servicios. Solo después de que un examen médico demostrara que ella era una «niña buena» fue liberada. Si no hubiese sido virgen, Lizzie Schauer podría haber

sido encontrada culpable del crimen doble de ser sexual y caminar sola de noche.

Aunque proteger a mujeres respetables del vicio había sido desde hacía mucho tiempo el fundamento de la legislación y de la persecución de la prostitución, la respetabilísima Butler asumió la formidable tarea de proteger a las mujeres del Estado y por ello fue vilipendiada y perseguida por bandas (muchas veces contratadas por los dueños de los burdeles). En una ocasión, la atraparon, la golpearon brutalmente y la untaron con excrementos, le arrancaron pelo y le rasgaron la ropa; en otra, una prostituta con quien se encontró al huir de una banda la guio por un laberinto de callejones y almacenes abandonados a un lugar seguro. Y ella misma había cometido una transgresión al entrar en la esfera pública del discurso político y desafiar la conducta sexual de los hombres, llegando a ser considerada por un miembro del Parlamento «peor que las prostitutas». Al morir, en 1906, más mujeres se estaban moviendo en esa esfera pública y recibiendo un tratamiento similar. Tras décadas de esfuerzos silenciosos e infructuosos por ganar el voto para las mujeres, en la primera década del siglo XX el movimiento femenino de las sufragistas en Estados Unidos y Gran Bretaña se hizo militante y desplegó una extraordinaria campaña de marchas, manifestaciones y reuniones públicas, las formas de las que hoy en día se sirven aquellos que no tienen entrada en el sistema. Estas acciones fueron objeto de una extrema violencia de manos de la policía en Gran Bretaña y de multitudes de soldados y otros hombres en Estados Unidos. Activistas sindicales, inconformistas religiosos y miembros de otros movimientos habían sufrido violencia anteriormente, pero las sufragistas sufrieron reacciones únicas. En Gran Bretaña se invocaron leyes arcaicas para criminalizar las reuniones públicas de las mujeres y se violaron leyes vigentes que daban a todos los ciudadanos el derecho de hacer peticiones al gobierno. Tanto en Estados Unidos como en Gran Bretaña, estas mujeres arrestadas por ejercer su derecho a estar y hablar en público hicieron

huelgas de hambre y reclamaron ser reconocidas como presas políticas. Ambos gobiernos respondieron con alimentación forzada y ese tormentoso procedimiento —se ataba a la mujer, se le metía a la fuerza un tubo por la nariz que llegaba al estómago y se iba introduciendo el alimento— terminó siendo una nueva forma de violación institucional. Una vez más, mujeres que intentaban participar en la vida pública caminando por la calle eran detenidas y el Estado violaba la integridad de sus cuerpos.

Sí, finalmente las mujeres ganaron el voto y, en las últimas décadas, la mayor parte de este extraño dueto entre espacio público y partes privadas no ha estado formado por las mujeres y el gobierno sino por las mujeres y los hombres. El feminismo ha abordado y logrado reformas de las interacciones interiores —en el hogar, el lugar de trabajo, las escuelas y el sistema político—, pero el acceso al espacio público, sea urbano o rural, para propósitos sociales, políticos, prácticos y culturales, es una parte importante de la vida cotidiana que sigue estando limitada para las mujeres por el miedo a la violencia y el acoso. El hostigamiento diario que experimentan las mujeres asegura, en palabras de una estudiosa del tema, «que las mujeres no nos sentiremos cómodas, que recordaremos nuestro rol como seres sexuales, disponibles y accesibles para los hombres. Es un recordatorio de que no podemos considerarnos como iguales, capaces de participar en la vida pública con nuestro propio derecho a ir donde queramos y cuando queramos y a perseguir nuestros propios proyectos con una sensación de seguridad». Tanto hombres como mujeres pueden sufrir atracos y ambos grupos han sido incitados, gracias a las secciones de sucesos de periódicos y telediarios, a temer las ciudades, a los extraños, los jóvenes, los pobres y los espacios no controlados, pero las mujeres son el primer objetivo de la violencia sexualizada, una violencia que pueden encontrar en espacios suburbanos, rurales o urbanos, ejercida por hombres de todas las edades y clases sociales; y dicha violencia está implícita en las proposiciones, los comentarios, las miradas lascivas y las intimidaciones

más insultantes y agresivas que forman parte de la vida cotidiana de las mujeres en los lugares públicos.

El temor a la violación pone a muchas mujeres en su lugar, puertas adentro, intimidadas, otra vez dependientes de barreras materiales y protectoras, más que de su propia voluntad para salvaguardar su sexualidad. Según una encuesta, dos tercios de las mujeres norteamericanas temen caminar solas por sus propios barrios por la noche; otra concluye que la mitad de las mujeres británicas temen salir solas de noche y a un 40 por ciento le «aterra» ser violada.

Como Caroline Wyburgh y Sylvia Plath, yo tenía diecinueve años cuando sentí por primera vez esa falta de libertad en toda su expresión. Habiendo crecido cerca de una población rural antes de que los niños fueran vigilados a toda hora, solía ir al pueblo o subir a los montes a voluntad; a los diecisiete años, me escapé a París y allí los hombres que me hacían proposiciones y alguna vez me pararon por la calle me parecían más molestos que aterrorizantes. A los diecinueve, me mudé a un barrio pobre de San Francisco con menos vida callejera que el barrio gay que había dejado y descubrí que las constantes amenazas del día podían hacerse realidad de noche. Y, por cierto, no me sentía amenazada solo de noche en barrios pobres. Una tarde, por ejemplo, un hombre bien vestido que murmuraba una larga retahíla de viles propuestas sexuales me siguió cerca de Fisherman’s Wharf; cuando me di la vuelta y lo increpé, retrocedió sorprendido ante mi blasfemia, me dijo que no tenía derecho a hablarle a él así y amenazó con matarme. Solo la gravedad de su amenaza hizo que el incidente destacara de entre cientos de otros similares. Fue el más devastador descubrimiento de mi vida saber que no tenía derecho real a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad en el exterior, que el mundo estaba lleno de extraños que parecían odiarme y desear herirme por ninguna razón más que por mi género, que el sexo podía muy fácilmente volverse violencia y que casi nadie más lo consideraba un asunto público más que un

problema personal. Me aconsejaron quedarme en casa por la noche, usar ropas holgadas, cubrir o cortar mi cabello, tratar de parecer un hombre, mudarme a algún lugar más caro, coger taxis, comprarme un automóvil, moverme en grupos, buscar la protección y la escolta de un hombre, todos estos consejos, versiones modernas de las murallas griegas y los velos asirios, todos afirmando que era responsabilidad mía y solo mía controlar mi conducta y la conducta de los hombres, todos afirmando que no era la sociedad la que debía asegurar mi libertad. Y advertí entonces que muchas mujeres que habían sido exitosamente socializadas en saber estar en su lugar habían elegido vidas más conservadoras y gregarias sin saber las razones que las habían llevado a esa decisión. Ellas ya no poseían siquiera el menor deseo de caminar solas, pero yo sí…

Las constantes amenazas y los pocos incidentes de terror real que sufrí me transformaron. Me quedé donde estaba, me volví una experta en sortear los peligros de la calle y, a medida que fui creciendo, fui dejando de ser un objetivo. Hoy en día, casi todas mis interacciones con transeúntes son civilizadas y algunas son muy agradables. Las mujeres jóvenes reciben la mayor parte del hostigamiento, creo, no porque sean más hermosas, sino porque se sienten menos seguras en el ejercicio de sus derechos y en los límites que deben respetar los demás (la ingenuidad y la timidez, reflejo de la inseguridad de las jóvenes, suelen considerarse atractivas…). Los años de acoso que sufrí en mi juventud fueron entonces y son todavía a mi edad toda una lección sobre los límites de la propia vida. La socióloga June Larkin pidió a un grupo de adolescentes canadienses que hicieran un seguimiento del acoso sexual del que eran víctimas en público y descubrió que aquellas adolescentes no consideraban como tal los incidentes menos dramáticos porque, como dijo una, «si anotara todas las cosas que me pasaron por la calle, tardaría un buen rato». Habiéndome topado con tantos predadores, aprendí a pensar como una presa, igual que han hecho la

mayoría de mujeres, pero el miedo no guía tanto mis pasos como a los veinte años.

Muchos de los movimientos por los derechos de las mujeres surgieron de los movimientos por la justicia racial. El primer gran congreso de mujeres celebrado en Seneca Falls, Nueva York, fue organizado por las abolicionistas Elizabeth Cady Stanton y Lucretia Mott, enfurecidas por la discriminación que habían sufrido mientras trataban de luchar contra la esclavitud: después de haber viajado a Londres para asistir al Congreso Mundial Contra la Esclavitud, aquella organización dominada por hombres les dijo que no tenía asientos para delegadas femeninas. «Stanton y Mott —escribe una historiadora— comenzaron a ver similitudes entre su propia posición tan restringida a todo y la posición de los esclavos». Josephine Butler y la líder sufragista inglesa Emmeline Pankhurst también procedían de familias abolicionistas y, desde hace algunos años, algunas de las feministas más originales e importantes han sido mujeres negras —bell hooks, Michelle Wallace, June Jordan— que abordan tanto la raza como el género.

Cuando escribí sobre los poetas gais de Nueva York, dejé fuera a James Baldwin, nacido en Harlem, porque para él Manhattan no era un lugar deliciosamente liberador donde podía perderse, como lo había sido para Whitman y Ginsberg. Por el contrario, Baldwin sentía la amenaza de Manhattan de no permitirle ni un segundo olvidar quién era, pues a veces la policía que solía estar cerca de la Biblioteca Pública le decía que se quedara en su barrio; más de una vez, siendo un niño, los proxenetas de la Quinta Avenida habían tratado de reclutarlo y, como suele ocurrir en los pueblos pequeños, sus vecinos parecían vigilar todos sus movimientos. Baldwin escribió sobre lo difícil que le resultaba caminar por la ciudad por ser negro más que por ser gay, pero él era negro y gay; su raza limitaba su deambular hasta que se mudó a París. Hoy en día los hombres negros son vistos como las mujeres obreras de hace un siglo: como una categoría criminal cuando

están en público, de manera que la ley suele limitar activamente su libertad de movimiento. En 1983, un hombre afroamericano llamado Edward Lawson ganó un caso en la Corte Suprema desafiando una normativa de California que «exigía a las personas que merodean por las calles mostrar la documentación necesaria para su identificación y explicar la razón de su presencia cuando fueran abordados por un policía». Lawson, hombre de aspecto atlético y rastas cuidadas, según informó el *New York Times*, «disfrutaba de caminar y solía terminar detenido al anochecer por los barrios residenciales» y ya había sido arrestado quince veces por negarse a identificarse como ordenaba dicha normativa que criminalizaba el caminar. Yo solía coincidir con él en el mismo club al que solía ir a bailar.

En el espacio público, siempre ha sido más fácil reconocer el racismo que el sexismo y también es mucho más fácil que termine causando problemas. A finales de los ochenta, dos hombres jóvenes negros murieron por estar en «el lugar equivocado en el momento equivocado». Un grupo hostil de hombres blancos persiguió a Michael Griffith por Howard Beach, él saltó de la acera a la calzada para escapar y un automóvil lo atropelló. Yusef Hawkins fue apaleado mortalmente por ser un hombre negro en otro barrio blanco de Queens, Bensonhurst. Ambos casos provocaron gran indignación: la población comprendió que estos jóvenes habían sido despojados de sus derechos civiles al ser atacados por caminar por la calle. No mucho después de que Griffith y Hawkins murieran en Queens, un grupo grande de adolescentes del Alto Manhattan fueron al Central Park por la noche y se toparon con una mujer blanca que estaba corriendo por el parque. La violaron, la acuchillaron, la golpearon con rocas y tubos, le destrozaron el cráneo y casi se desangró. Se esperaba que muriera, pero sobrevivió… con grave daño cerebral y gravísimas discapacidades físicas.

«El caso de la mujer que corría por Central Park» se discutió en términos sorprendentemente diferentes. Que a los hombres se les hubiera negado la libertad básica de circular por la ciudad había provocado gran indignación

en la opinión pública y se consideró que el motivo de aquellos crímenes había sido racial, pero después de estudiar detenidamente el caso del Central Park, Helen Benedict escribió lo siguiente: «Durante todo el caso, hasta el comienzo del juicio, la prensa blanca y la prensa negra estuvieron publicando artículos que trataban de analizar por qué los jóvenes habían cometido este crimen atroz. […] Buscaron respuestas en la raza, las drogas, la clase y la "cultura de la violencia" del gueto. Tristemente, las razones expuestas —concluye Benedict— no explicaban nada […] porque la prensa jamás miró la razón más evidente de toda violación: la actitud de la sociedad hacia las mujeres». Presentarlo como un caso de raza —los asaltantes eran hispanos y negros— más que de género evitaba que se hablase del problema de la violencia contra las mujeres. Y casi nadie discutió el caso del Central Park como un problema de derechos civiles, como parte de un patrón de vulneración de los derechos de las mujeres de circular por la ciudad (las mujeres de color rara vez aparecen en los reportajes de crímenes, aparentemente porque carecen de la condición de ciudadano de todo hombre y del excitante atractivo de las mujeres blancas como víctimas). Una década después de Bensonhurst y Central Park, el cruel linchamiento de un hombre negro en Texas provocó gran indignación y se consideró un crimen de odio racial y una infracción de los derechos civiles de la gente de color, como también se consideró así la muerte brutal de un joven gay en Wyoming, porque gais y lesbianas también suelen ser objetivos de una violencia que pretende «ponerlos en su lugar» o castigarlos por su inconformismo, pero por más que aparezcan en los periódicos y acaben con las vidas de miles de mujeres todos los años, asesinatos similares motivados por el género no son contextualizados más que como incidentes aislados que no requieren de reformas sociales ni de una introspección nacional.

Las geografías de la raza y el género son diferentes, porque un grupo racial puede monopolizar toda una región, mientras que el género se

compartimentaliza de manera local. Mucha gente de color encuentra, por decirlo de manera suave, poco acogedoras las regiones más blancas de la Norteamérica rural, también los lugares donde una mujer blanca sí podría sentirse segura (los supremacistas blancos parecen emerger de o acudir en manada a los rincones más pintorescos del país). Evelyn C. White escribe que cuando empezó a estudiar la zona rural de Oregón, los recuerdos de linchamientos sureños «podían dejarme sin habla, paralizada de miedo cuando cruzaba senderos de leñadores cerca del río McKenzie o cuando andaba al aire libre». En Gran Bretaña, la fotógrafa Ingrid Pollard hizo una serie de irónicos retratos de sí misma en el Distrito de los Lagos, donde al parecer viajó con la intención de sentirse allí como Wordsworth, pero solo se sintió nerviosa. El romanticismo de la naturaleza, parece señalarnos, no está disponible para gente de su color, pero muchas mujeres blancas también se sienten nerviosas en una situación de aislamiento, sensaciones las suyas muchas veces basadas en experiencias personales. En su juventud, la gran escaladora y montañista Gwen Moffat viajó a la bella isla de Skye, situada frente a la costa oeste de Escocia, para escalar sola. Después de que un vecino borracho entrara en su dormitorio a medianoche, llamó a un hombre para que la acompañara: «Si hubiese sido mayor y más madura, podría haber lidiado con la vida yo sola, pero viviendo como vivía me exponía a todo tipo de insinuaciones y especulaciones. Hombres normales y corrientes creían que mi forma de vida era una invitación y yo no podía hacer frente al resentimiento que sabía que sentían cuando eran rechazados».

Las mujeres han sido entusiastas participantes en peregrinajes, clubes de caminantes, desfiles, procesiones y revoluciones, en parte porque en una actividad ya definida su presencia tiene menos probabilidad de ser interpretada como una invitación sexual, en parte porque la compañía ha sido la mejor garantía de seguridad pública para la mujer. En las revoluciones, la importancia de los asuntos públicos parece dejar

temporalmente a un lado los asuntos privados y las mujeres han disfrutado de gran libertad durante las revoluciones (y algunas revolucionarias, como Emma Goldman, han hecho de la sexualidad uno de los frentes de búsqueda de libertad), pero caminar en solitario también tiene una enorme resonancia espiritual, cultural y política. Caminar ha formado parte de la meditación, la oración y la introspección religiosa. Ha sido un modo de contemplación y composición, desde los peripatéticos de Aristóteles hasta los poetas andariegos de Nueva York y París. Caminar no solo ha proporcionado a escritores, artistas, teóricos políticos y otros encuentros y experiencias que les sirvieron de inspiración para crear, sino también el espacio donde imaginarlas, y tanto es así que resulta imposible saber qué habría sido de muchas de las grandes mentes masculinas si hubiesen sido incapaces de moverse a voluntad por el mundo. Imagínense a Aristóteles confinado en los muros de su casa o a Muir con falda. Cuando las mujeres ya podían caminar por el día, la noche —el melancólico, poético y embriagador carnaval de las noches urbanas— solía estar vedada para todas las mujeres que no fueran «mujeres de la noche». Si caminar es un acto cultural primario y un modo crucial de ser en el mundo, a quienes les han impedido caminar tan lejos como sus pies las llevaran les han negado no solo un ejercicio o un modo de esparcimiento, sino una importante parte de su humanidad.

De Jane Austen a Sylvia Plath, las mujeres han encontrado otros temas, más acotados, para su arte. Algunas se han aventurado en el mundo —es fácil recordar a Peregrina por la Paz (en su madurez), George Sand (con ropas de hombre), Emma Goldman, Josephine Butler, Gwen Moffat…—, pero otras muchas más deben de haber sido completamente silenciadas. El ensayo de Virginia Woolf *Una habitación propia* suele reseñarse como una llamada a las mujeres animándolas a tener sus propios despachos en casa, pero en realidad refleja cómo la economía, la educación y el acceso al espacio público son igualmente necesarios para hacer arte. Para

demostrarlo, Woolf inventa la vida arruinada de la igualmente talentosa hermana de Shakespeare y se pregunta sobre Judith Shakespeare: «¿Podría ella conseguir comida en una taberna o deambular por la calle a medianoche?».

Sarah Schulman escribió una novela que, como el ensayo de Woolf, trata sobre la limitación de la libertad de las mujeres. Schulman sacó el título de *En el camino* de Jack Kerouac. Entre otras cosas, la novela *Girls, Visions and Everything* (Muchachas, visiones y demás) es una investigación sobre cuán útil es el credo de Kerouac para una joven escritora lesbiana, Lila Futuransky. «El truco —piensa Futuransky— fue identificarse con Jack Kerouac en lugar de hacerlo con las mujeres que se va tirando por el camino», porque, como Ulises, Kerouac era un hombre viajero en un paisaje de mujeres inmóviles. Ella explora el encanto del Lower East Side en Manhattan, a mediados de los ochenta, como él lo había experimentado con la Norteamérica de los cincuenta, y entre «las cosas que a ella más le gustaban» estaba «caminar por las calles durante horas sin más destino que el finalmente alcanzado», pero a medida que avanza la novela, el mundo de la protagonista no se abre, sino que se va cerrando a lo más íntimo: Futuransky se enamora y la posibilidad de una vida libre en el espacio público se aleja.

Casi al final de la novela, Futuransky y su amante dan un paseo al atardecer por Washington Square Park y vuelven para comer helados juntas frente a su edificio, cuando escuchan a un hombre decirle a otros hombres: «Esa es la liberación gay. Piensan que pueden hacer lo que quieran cuando quieran». Como han hecho los amantes desde tiempos inmemoriales, ellas solo han estado caminando juntas. Como Lizzie Schauer, arrestada en el Lower East Side a los diecinueve años por caminar sola, su incursión en el espacio público amenaza con volverse una invasión de sus cuerpos y vidas:

> Lila no quería subir a casa, no quería que aquellos hombres vieran dónde vivía. Comenzaron a alejarse lentamente, pero los hombres continuaron increpándolas.

—Vamos, zorra. Apuesto a que tienes un bonito coño, vosotras os laméis el coño una a la otra, ¿verdad? Yo os puedo enseñar una polla que jamás olvidaréis.

Para Lila, eso constituía una parte innecesaria pero tan normal de su vida cotidiana que había aprendido a ser dócil, a quedarse callada y emprender la huida para evitar ser pateada en el culo. […] Lila caminó por las calles como si siempre hubiera caminado por las calles con toda naturalidad. Caminó con la ilusión de sentirse segura y de que esa ilusión la mantendría segura, pero esa noche en concreto, cuando salió a comprar cigarrillos, Lila caminó inquieta, su mente vagó hasta detenerse y dar con la certeza de que ella no se sentía segura. En cualquier momento podían atacarla y, durante un instante, temió que ese temor se hiciera realidad. Se apoyó sobre el maletero de un Chevy 74 y aceptó que este mundo no era suyo. Ni siquiera en su propio edificio.

PARTE 4

Más allá del final del camino

15

Sísifo aeróbico y la psique suburbanizada

La libertad de caminar tampoco sirve de nada si no se tiene algún lugar a donde ir. Hay una suerte de edad de oro del caminar que comenzó a finales del siglo XVIII y, temo, expiró hace algunas décadas; una época fallida, más dorada para unos que para otros, pero aun así importante tanto por la creación de lugares por donde caminar como por la consideración del caminar como un placer. Esa edad de oro brilló al máximo a comienzos del siglo XX, cuando los norteamericanos y los europeos quedaban para caminar tanto como para ir a cenar o beber algo; caminar solía ser una suerte de comunión y forma de esparcimiento y florecían los clubes de caminantes. En esos tiempos, las innovaciones urbanas del siglo XIX como aceras y alcantarillas habían mejorado ciudades aún no amenazadas por las prisas del siglo XX y los parques nacionales y el montañismo estaban en auge. Hasta aquí este libro ha revisado la vida peatonal en espacios rurales y urbanos, y la historia del caminar es una historia de las ciudades y el campo con algunas montañas y poblaciones cercanas. Quizás 1970, año en que el censo de Estados Unidos mostró por primera vez en la historia de cualquier nación que la mayoría de los estadounidenses eran suburbanos, es una buena fecha donde fijar la lápida de esta edad de oro. Los suburbios carecen de la grandeza natural y placeres cívicos de los espacios más antiguos, y la suburbanización ha cambiado radicalmente la escala y la textura de la vida

diaria dificultando el moverse a pie. Esta transformación ha ocurrido tanto mental como realmente. Hoy en día, estadounidenses normales y corrientes perciben, valoran y usan el tiempo, el espacio y sus propios cuerpos de un modo radicalmente diferente al modo en que estadounidenses normales y corrientes lo hacían antaño. El caminar aún cubre el terreno que dista entre los automóviles y los edificios y las distancias cortas en el interior de estos últimos, pero el caminar como una actividad cultural, como un placer, como un viaje o simplemente como un modo de moverse está decayendo y, al decaer, desaparece una relación antigua y profunda entre cuerpo, mundo e imaginación. Quizás se pueda imaginar el caminar como una «especie indicadora», para usar un término propio de la ecología. Una especie indicadora refleja la salud de un ecosistema y su disminución o puesta en peligro puede ser una temprana señal de alerta de que sufre un problema sistémico. Caminar es una especie indicadora de varios tipos de libertades y placeres: tiempo libre, espacio libre y atractivo y cuerpos sin trabas.

I. Suburbios

En *Cabgrass Frontier: The Suburbanization of the United States* (La frontera de la maleza: la suburbanización de Estados Unidos), Kenneth Jackson describe «la ciudad caminante» que precedió al desarrollo de los suburbios de clase media: la ciudad caminante tenía gran densidad de población y «una clara distinción entre ciudad y campo» marcada por murallas o un elemento abrupto en la periferia; lo económico y lo social eran aspectos que se entremezclaban (y «las fábricas casi no existían» porque la «producción tenía lugar en las pequeñas tiendas de los artesanos»); la gente rara vez vivía lejos de sus trabajos, y los ricos tendían a vivir en el centro de la ciudad. Su ciudad caminante y mi edad de oro terminan en los suburbios y la historia de los suburbios es la historia de la fragmentación.

Los primeros hogares suburbanos de clase media fueron construidos a las afueras de Londres a finales del siglo XVIII, escribe Robert Fishman en otra historia de los suburbios, *Bourgeois Utopias* (Utopías burguesas), para que los comerciantes piadosos pudiesen separar su vida familiar del trabajo. Las ciudades mismas eran vistas con desconfianza por estos cristianos evangélicos de clase media alta: jugar a los naipes, bailar, asistir a representaciones teatrales, disfrutar de las ferias, pasear por los jardines o beber algo eran todas actividades condenadas por inmorales. Al mismo tiempo, se iniciaba el culto moderno del hogar como un espacio consagrado, separado del mundo, con la esposa-madre como sacerdotisa confinada, por cierto, en su templo. Esta primera comunidad suburbana de familias ricas de comerciantes que compartían valores suena, en el relato de Fishman, paradisíaca y, como la mayor parte de los paraísos, aburrida: un lugar de espaciosas casas aisladas con apenas nada que hacer para sus residentes más allá del hogar y del jardín. Estas villas eran fincas inglesas en miniatura y, como ellas, aspiraban a una especie de autonomía social, pero si bien las fincas inglesas solían contar con granjas y en sus dominios también habitaban campesinos, guardabosques, sirvientes, huéspedes y distintas ramas de la familia, de manera que se constituían como lugares de producción, solo una familia nuclear habitaba la casa suburbana y, en consecuencia, se constituía como lugar de consumo. Además, la finca tenía un tamaño que permitía caminar sin abandonar sus terrenos, no así la casa suburbana, pero los suburbios terminarían de todos modos devorando el campo y difuminando lo urbano.

Durante la Revolución Industrial, se afianzaron los suburbios en Manchester. El suburbio es un producto de dicha revolución que fue expandiéndose en todas direcciones desde Manchester y el norte de las Midlands, fragmentando la vida moderna. Hasta que el sistema de las fábricas alcanzó su madurez y los pobres trabajaron como empleados asalariados, el trabajo y el hogar nunca habían estado muy separados.

Dichos empleos, por supuesto, fragmentaron el trabajo en sí, al dividir un proceso artesanal en una serie de gestos repetitivos no especializados frente a una máquina. Los primeros críticos de aquello deploraban la manera en que el trabajo de fábrica destruía la vida familiar por sacar a los individuos del hogar y hacer que los miembros de una misma familia fueran extraños entre sí debido a las interminables jornadas laborales. Para los trabajadores de la fábrica, el hogar era poco más que un lugar donde recuperar fuerzas para el día siguiente y el sistema industrial los empobreció y enfermó más que si hubieran podido seguir siendo artesanos independientes. En la década de 1830 los productores de Manchester comenzaron a construir los primeros suburbios a gran escala para escaparse de la ciudad que habían creado y mejorar la vida familiar para su propia clase. A diferencia de los evangélicos de Londres, ellos no escapaban de la tentación, sino de la fealdad y del peligro de la polución industrial y el sistema sanitario de una ciudad mal planeada, pero también del riesgo de estar a la vista de los miserables a quienes tenían empleados.

«La decisión de suburbanizar tuvo dos grandes consecuencias —dice Fishman—. Primero, al ser abandonado por la clase media, el centro se vació de residentes y en las calles cercanas las casas de los trabajadores que hasta entonces habían disfrutado allí de un techo se convirtieron en oficinas. […] Los visitantes se sorprendían al descubrir un núcleo urbano totalmente vacío y silencioso fuera del horario laboral. Acababa de nacer el distrito central de negocios. Entretanto, las fábricas, otrora periféricas, se vieron rodeadas por un cinturón suburbano que las separaba de los ya distantes campos. Los terrenos de las villas suburbanas estaban rodeados por murallas e incluso sus calles de aceras arboladas solían estar prohibidas al paso, salvo para residentes y sus huéspedes. Un grupo de obreros trató una vez de mantener en uso un antiguo sendero rural que corría por los terrenos de la villa suburbana del dueño de la fábrica. […] El señor Jones respondió con portones de hierro y zanjas». La imagen de Fishman muestra un mundo

en el que la fértil mezcla de la vida urbana en la «ciudad caminante» ha sido separada en sus estériles elementos constituyentes.

Los obreros respondieron escapándose a los campos los domingos y, finalmente, luchando por el acceso al paisaje rural por donde caminar, escalar, andar en bicicleta y respirar (capítulo 10). La clase media respondió desarrollando su vida cada vez más en los suburbios. Los hombres se desplazaban al trabajo y las mujeres a las tiendas en carruajes de su propiedad, más tarde en minibuses tirados por caballos (en Manchester, carísimos para los pobres) y, finalmente, en trenes. Al huir de los pobres y la ciudad, habían dejado atrás la escala del peatón. Se podía caminar por los suburbios, pero rara vez había algún lugar a donde ir a pie en esas uniformes extensiones de tranquilas calles residenciales, cuyos muros albergaban familias más o menos similares. El suburbio norteamericano del siglo XX alcanzó su apoteosis, en lo que respecta a su fragmentación, cuando los automóviles hicieron posible ubicar a la gente más lejos que nunca del trabajo, las tiendas, el transporte público, las escuelas y la vida social. El suburbio moderno descrito por Philip Langdon es la antítesis de la ciudad caminante: «Las oficinas están separadas de las tiendas. La vivienda suele estar dividida en tramos más o menos exclusivos que a su vez se dividen según la posición económica de sus propietarios. La producción, por más limpia y silenciosa que sea —las industrias actuales son rara vez los ruidosos y humeantes molinos del pasado—, se mantiene alejada de las zonas residenciales o excluida por completo de la población. El plano de las calles en dichas urbanizaciones promueve el distanciamiento. Para abrir el cerrojo de la rígida segregación geográfica, el individuo necesita una llave, la llave de su vehículo a motor. Por razones obvias, ningún menor de dieciséis años cuenta con dichas llaves y a esos adolescentes parecían estar destinadas dichas urbanizaciones. Tampoco cuentan con esas llaves los ancianos que ya no pueden conducir».

Aprobar el examen de conducir y tener un automóvil constituye todo un rito de iniciación para los adolescentes suburbanos modernos; antes de poder conducir un automóvil, el niño se queda en casa o depende de que sus padres le hagan de chóferes. Jane Holtz Kay, en su libro sobre el impacto del automóvil, *Asphalt Nation* (Nación de asfalto), escribe sobre un estudio que comparaba las vidas de diez niños en un pequeño pueblo *caminable* de Vermont y en un *incaminable* suburbio sureño de California. Los niños de California veían cuatro veces más televisión, porque el mundo exterior les ofrecía pocas aventuras y destinos. Y un estudio reciente sobre los efectos de la televisión en adultos de Baltimore concluyó que cuantos más telediarios locales vieran, noticiarios que siempre enfatizan los sucesos, más temerosos se volvían. Quedarse en casa a ver la televisión los disuadía de salir. Ese anuncio de una enciclopedia electrónica de *Los Angeles Times* que cité al comienzo de este libro —«Tú cruzabas el pueblo caminando bajo la lluvia para consultar en la biblioteca nuestras enciclopedias. Te aseguramos que tus hijos solo tendrán que hacer clic y arrastrar»— quizá describa todas las opciones de un niño que ya no tiene una biblioteca a unos minutos de distancia y tampoco permiso para caminar lejos él solo (caminar a la escuela, durante generaciones una de las importantes incursiones solitarias formativas en el mundo, también se ha vuelto una experiencia cada vez menos común). La televisión, los teléfonos, los ordenadores personales e internet completan la privatización de la vida cotidiana que iniciaron los suburbios y los automóviles extendieron. Todos ellos son medios que hacen menos necesario salir al mundo y, en ese sentido, promueven el retiro más que la resistencia al deterioro del espacio público y las condiciones sociales.

Estos suburbios norteamericanos se construyen a escala automovilística de manera tan prolija que el cuerpo humano no puede siquiera abordarlos y, así como los jardines, las aceras, los pasajes y los senderos naturales son una especie de infraestructura para caminar, los suburbios modernos, las carreteras y los aparcamientos son una infraestructura para conducir. Los

automóviles hicieron posible el desarrollo de las grandes extensiones urbanas del Oeste americano, aquellos lugares que no son exactamente suburbios, porque no forman parte de ninguna ciudad. Lugares como Albuquerque, Phoenix, Houston y Denver pueden tener o no un denso núcleo urbano flotando en algún lugar de sus estómagos, como un bocado a medio digerir, pero la mayor parte de su espacio es demasiado difuso para recorrerlo en transporte público (si existe dicho servicio) o atravesarlo a pie. En esas extensiones, ya no se espera que la gente camine y lo cierto es que rara vez camina. Hay muchas razones que lo explican. Las extensiones suburbanas suelen ser lugares aburridos para caminar y la subdivisión puede resultar repetitiva a cinco kilómetros por hora en vez de a cincuenta o cien. Muchos suburbios fueron diseñados con calles curvas y sin salida que alargan muchísimo las distancias: Langdon ofrece el ejemplo de una subdivisión de Irvine, California, donde para alcanzar un destino a trescientos metros en línea recta el viajero debe caminar o conducir más de un kilómetro. Además, cuando caminar no es una actividad común, un caminante solitario puede sentirse incómodo al hacer algo inesperado y aislado.

Caminar puede volverse una señal de impotencia o pobreza y los nuevos diseños urbanos y suburbanos desprecian a los caminantes. Muchos lugares han reemplazado el centro de la ciudad con centros comerciales inaccesibles sin automóvil o al construir ciudades que nunca tuvieron centros; los edificios se hacen pensando en entrar en ellos a través de aparcamientos, no por los portales de entrada. En Yucca Valley, el pueblo cercano al Parque Nacional Joshua, todos los negocios están alineados a lo largo de varios kilómetros de autopista y escasean los pasos para peatones y los semáforos; por ejemplo, mi banco y mi tienda de comestibles están separados solo por un par de manzanas en lados opuestos de la carretera y la única manera segura y directa de ir de uno a otro local es yendo en automóvil. En los últimos años, en California, se han eliminado mil pasos

para peatones, más de ciento cincuenta de ellos solamente en un Silicon Valley paralizado por el tráfico, todo ello al parecer en la línea sostenida por los planificadores de Los Ángeles a comienzos de los años sesenta con la máxima «El peatón sigue siendo el mayor obstáculo para la libre circulación del tráfico». Muchas partes de estas dispersiones urbanas del oeste se construyeron sin aceras tanto en barrios ricos como en barriadas pobres, anunciando así el fin del caminar por diseño. En los años ochenta, Lars Eigner pasó una época sin casa y sin dinero y tuvo que ir a dedo con su perra *Lizbeth* entre Texas y el sur de California; entre las experiencias que vivió, una de las peores fue bajar del coche de un conductor que lo dejó en el lugar equivocado: «El sur de Tucson simplemente no tiene aceras. Primero creí que se debía al lamentable estado general de aquel lugar, pero llegué a la conclusión de que la política pública de Tucson es impedir cuanto sea posible la presencia de peatones. Por la zona norte de aquel pueblo no encontré ningún otro lugar por donde caminar que no fueran los estrechos arcenes de la autopista. Al principio no podía creerlo y *Lizbeth* y yo pasamos varias horas vagando por la orilla sur de la hendidura reseca que divide Tucson buscando algún camino peatonal».

Hasta en los mejores lugares, el espacio peatonal está siendo continuamente erosionado: el invierno de 1997-1998, el alcalde de Nueva York Rudolph Giuliani consideró que los peatones estaban interfiriendo con el tráfico (en esta ciudad donde tanta gente aún se traslada y hace sus recados a pie, también se podría haber dicho que son los automóviles los que interfieren con el tráfico). El alcalde ordenó a la policía empezar a detener a los peatones imprudentes y puso barreras en las aceras de algunas de las esquinas más transitadas de la ciudad. Los neoyorquinos, benditos ellos, se rebelaron manifestándose junto a las barreras y cruzando de maneras aún más imprudentes. En San Francisco, el tráfico es más rápido y denso, los semáforos en verde para peatones apenas duran nada y los conductores son tan agresivos que intimidan y alguna vez atropellan a los

peatones: un 41 por ciento de todas las víctimas del tráfico de San Francisco son peatones que han muerto atropellados, y más de mil caminantes al año sufren golpes y heridas por haberse encontrado o cruzado con un automóvil. En Atlanta, las cifras son ochenta peatones asesinados por año y más de mil trescientos heridos. En la Nueva York de Giuliani, muere más del doble de personas atropelladas por automóviles que en manos de extraños (285 frente a 150 en 1997). Caminar por la ciudad no es nada atractivo para quienes no están preparados para esquivar automóviles y salir corriendo.

El geógrafo Richard Walker define urbanidad como «esa esquiva combinación de densidad, vida pública, cosmopolitismo y libre expresión». En muchos aspectos, urbanidad y automóviles son cosas antitéticas, porque una ciudad de conductores es solo un suburbio disfuncional de gente desplazándose de un interior privado a otro. Los automóviles han promovido la dispersión y la privatización del espacio: los centros comerciales reemplazan las calles comerciales, los edificios públicos se vuelven islas en un océano de asfalto, la urbanización sensata se transforma en ingeniería del tráfico y la gente se mezcla cada vez con menos libertad y frecuencia. La calle es el espacio público donde se ejercen los derechos a la libre expresión y a la reunión de la Primera Enmienda, el centro comercial no. Las posibilidades democráticas y liberadoras de un grupo de gente reunida en público no existen en lugares donde no tienen espacio para reunirse. Quizás se pretendiera precisamente eso. Como sostiene Fishman, los suburbios eran un refugio, primero del pecado y, más tarde, de la fealdad y la ira de la ciudad y sus pobres. En la América de posguerra, la «huida blanca» envió a los blancos de clase media a los suburbios de las ciudades multirraciales y, en las nuevas dispersiones urbanas del oeste y suburbios de todo el país, el miedo al crimen, que suele ser un miedo más amplio a la diferencia, sigue eliminando espacio público y posibilidades peatonales. El compromiso político es una de las cosas que los suburbios parecen haber hecho desaparecer.

En los comienzos del desarrollo de los suburbios norteamericanos, en la fachada principal de la casa, el porche, elemento importante de la vida social de los pueblos pequeños, fue reemplazado por las fauces ciegas del garaje (y el sociólogo Dean McCannell me cuenta que casas de nueva construcción lucen unos porches falsos: de lejos parecen los acogedores porches de antaño, pero esos apéndices son tan estrechos que no caben ni unas sillas para sentarse en ellos). Últimamente el repliegue del espacio comunitario está siendo forzado de modo todavía más radical: vivimos una nueva época de murallas, guardias y sistemas de seguridad, una nueva época de arquitectura, diseño y tecnología orientada a eliminar o anular el espacio público. Este repliegue forzado del espacio compartido parece orientado, como ocurrió con los comerciantes de Manchester de hace siglo y medio, a proteger a los ricos de las consecuencias de las injusticias económicas y el resentimiento más allá de las murallas: se trata nada más y nada menos de la alternativa a una verdadera justicia social. La nueva arquitectura y el diseño urbano de la segregación podrían ser tachados de calvinistas: reflejan un deseo de vivir en un mundo de predestinación en vez de vivir en un mundo movido por el azar, un deseo de despojar al mundo de su apertura a todo tipo de posibilidades y reemplazarla por la libertad de elección en el mercado. «Cualquiera que haya tratado de dar un paseo al atardecer por un barrio patrullado por guardias de seguridad armados y letreros con amenazas de muerte se da cuenta rápidamente de cuán hipotética, si no completamente obsoleta, es la vieja idea de la “libertad de la ciudad”», escribe Mike Davis de los suburbios más agradables de Los Ángeles. Y Kierkegaard exclamó hace mucho: «Es en extremo lamentable y desmoralizador que los ladrones y la elite estén de acuerdo en una sola cosa: vivir escondidos».

Si hubo una edad de oro del caminar, esta surgió del deseo de viajar por los espacios abiertos del mundo sin la armadura de vehículos ni el temor de encontrarse con gentes distintas a uno. Aquella edad de oro surgió en una

época en que las ciudades y el campo se volvieron más seguros y el deseo de experimentar el mundo era intenso. Los suburbios abandonaron el espacio de la ciudad sin regresar al campo y, en los últimos años, una segunda oleada de ese impulso ha aumentado esta segregación con barrios compuestos de carísimos búnkeres, pero aún más importante es que la desaparición del espacio peatonal ha transformado la percepción de la relación entre cuerpos y espacios, y algo muy curioso le ha ocurrido al mismo estado de corporeidad en las últimas décadas.

II. La incorporeidad de la vida cotidiana

Los espacios en los que vive la gente han cambiado de manera tan radical como la manera de imaginar y vivir dichos espacios. Encontré un extraño párrafo en un número de 1998 de la revista *Life* que celebraba eventos cruciales del último milenio. Junto a la imagen de un tren, un texto señalaba: «Durante la mayor parte de la historia humana, todo transporte por tierra dependía de un único modo de propulsión, los pies. Más allá de que el viajero dependiese de sus propias extremidades o de las de otra criatura, las desventajas eran las mismas, baja velocidad, vulnerabilidad frente al clima y la necesidad de detenerse por alimento y descanso, pero el 15 de septiembre de 1830, el dominio de los pies comenzó su lento descenso hacia el desuso. Mientras bandas de bronces tocaban, un millón de británicos se reunió entre Liverpool y Manchester para ser testigos de la inauguración del primer tren a vapor del mundo. […] A pesar de la muerte de un parlamentario arrollado por el tren en la ceremonia de apertura, Liverpool y Manchester inspiraron una erupción de construcción de vías alrededor del mundo». Como la fábrica y el suburbio, el tren formaba parte del aparato de la Revolución Industrial: así como las fábricas aceleraron mecánicamente la producción, los trenes aceleraron la distribución de los bienes y, más tarde, de los viajeros.

Las premisas de la revista *Life* son interesantes: la naturaleza entendida como factores biológicos y climáticos es una desventaja más que una molestia ocasional; el progreso consiste en la trascendencia del tiempo, el espacio y la naturaleza primero gracias al tren y, más tarde, al automóvil, al avión y a la comunicación electrónica. Comer, descansar, moverse y sentir el clima son experiencias primarias del ser corpóreo; verlas como algo negativo es condenar la biología y la sensibilidad, y ese párrafo hace exactamente eso en la espeluznante afirmación de que «el poder de los pies comenzó su lento descenso hacia el desuso». Quizás por ello ni *Life* ni al parecer la opinión pública lamentó la muerte del parlamentario arrollado. En cierto sentido, el tren no solo arruinó el cuerpo de ese hombre, sino todos los cuerpos en los lugares que transformó al amputar la percepción, la expectativa y la actividad humana del mundo orgánico en que nuestros cuerpos existen. La alienación de la naturaleza suele presentarse como un extrañamiento de los espacios naturales, pero el cuerpo que siente, respira, vive y se mueve puede ser también una experiencia primaria de la naturaleza: nuevas tecnologías y nuevos espacios pueden suponer la alienación tanto del cuerpo como del espacio.

En su brillante *The Railway Journey: The Industrialization of Time and Space in the Nineteenth Century* (El viaje en tren: la industrialización del tiempo y el espacio en el siglo XIX), Wolfgang Schivelbusch explora las distintas formas en que los trenes cambiaron las percepciones de sus pasajeros. Los primeros viajeros en tren, escribe, describieron los efectos de esta nueva tecnología como la eliminación del tiempo y el espacio y, continúa, el trascender tiempo y espacio es comenzar a trascender el mundo material, volverse incorpóreo. La incorporeidad, por más práctico que sea, tiene sus efectos secundarios. «La velocidad y la rectitud matemática propias de un ferrocarril recorriendo el territorio destruyen la íntima relación entre el viajero y el espacio por el cual se viaja —escribe Schivelbusch—. El tren se percibía como un proyectil y viajar en tren como

ser disparado a través del paisaje, perdiendo el control de los propios sentidos. […] El viajero sentado dentro de dicho proyectil dejaba de ser un viajero y se volvía, según una metáfora popular de ese entonces, un paquete». Desde entonces, nuestras propias percepciones se han acelerado todavía más, pero para aquella época los trenes eran vertiginosamente rápidos. Hasta entonces, los viajeros se relacionaban con su alrededor, pero el ferrocarril se movía demasiado rápido como para que las mentes del siglo XIX pudiesen relacionarse visualmente con los árboles, las montañas y los edificios que pasaban de largo. El compromiso espacial y perceptivo con el terreno comenzaba a evaporarse. En su lugar, los dos puntos, el punto de partida y el punto de llegada, estaban separados solamente por un lapso cada vez más breve de tiempo. La velocidad no hizo el viaje más interesante, escribe Schivelbusch, sino más aburrido: como el suburbio, el tren puso a sus habitantes en una especie de limbo espacial. La gente comenzó a leer en el tren, a dormir, a tejer y a quejarse del tedio. Los automóviles y los aviones han aumentado aún más esta transformación, y ver una película en un avión de pasajeros a diez mil metros sobre el suelo quizá sea la desconexión final entre espacio, tiempo y experiencia. «De la eliminación del esfuerzo físico de caminar a la pérdida sensorial y motriz inducida por el primer transporte rápido, hemos alcanzado finalmente estados que bordean el aislamiento sensorial —escribe Paul Virilio—. La pérdida de las emociones del antiguo viaje se compensa hoy en día con la proyección de una película en una pantalla central».

Los escritores de *Life* quizá estén en lo cierto. Los cuerpos no están en desuso según criterio objetivo alguno, pero cada vez más se tachan de lentos, frágiles e inseguros para cumplir con nuestras expectativas y deseos, se tratan los cuerpos como si fueran paquetes que deben ser transportados por medios mecánicos (sí, naturalmente, los espacios irregulares, escarpados o estrechos solo pueden atravesarse a pie y nadie puede alcanzar muchas partes remotas del mundo de otra forma; el transporte a motor

necesita un entorno construido por el hombre que cuente con carreteras, caminos nivelados, pistas de aterrizaje y fuentes de energía). Un cuerpo preparado para cruzar continentes —los cuerpos de John Muir, William Wordsworth o Peregrina por la Paz— se vive de una forma muy diferente a un cuerpo incapaz de impulsarse a sí mismo para salir una noche. En cierto sentido, el automóvil se ha vuelto una prótesis: si, en general, las prótesis suelen diseñarse para suplir la falta de un miembro, la prótesis automovilística ayuda a un cuerpo lisiado por la creación de un mundo cuya escala ya no es humana a moverse por el mismo. En una de las películas de *Alien*, la actriz Sigourney Weaver aparece en el interior de una suerte de armadura corporal mecanizada que envuelve sus miembros y magnifica sus movimientos. La armadura la hace ser más grande, más feroz y más fuerte, capaz de batallar con los monstruos; también extraña y futurista, pero esa fuerza se debe a lo explícito de la relación entre cuerpo y máquina prostética; la armadura es, obviamente, una extensión del cuerpo. De hecho, desde el primer palo o la primera bolsa improvisada, las herramientas han extendido muchísimo la fuerza, la habilidad y el alcance del cuerpo. Vivimos en un mundo donde nuestras manos y nuestros pies pueden dirigir una tonelada de metal para que vaya más veloz que el animal más veloz sobre la tierra, donde podemos hablar a través de miles de kilómetros y hacer agujeros sin mayor esfuerzo muscular que presionar un botón con el dedo.

Hoy en día un cuerpo sin apéndices resulta extraño, y ese cuerpo sin apéndices ha comenzado a atrofiarse como organismo sensorial y muscular. Desde que la velocidad del tren pareciera interesante, las percepciones y las expectativas se han acelerado tanto que mucha gente se identifica con la velocidad de la máquina y siente frustración por la velocidad y la habilidad de su cuerpo o se siente alejada de su propio cuerpo. El mundo ya no está hecho a nuestra escala, sino a escala de las máquinas y muchos necesitan o creen necesitar las máquinas para navegar ese espacio a cierta velocidad.

Por cierto, como muchas tecnologías para «ahorrar tiempo», más que producir tiempo libre, el tránsito mecanizado solo cambia nuestras expectativas y, en este sentido, los norteamericanos de hoy en día tienen mucho menos tiempo que los norteamericanos de hace tres décadas. Dicho de otra forma: así como el aumento de la velocidad de producción en las fábricas no disminuyó las horas de trabajo, la mayor velocidad del transporte, en lugar de liberarla del tiempo de viaje, ata a la gente a lugares más alejados (muchos californianos, por ejemplo, gastan hoy en día tres o cuatro horas diarias conduciendo hacia y desde sus lugares de trabajo). La decadencia del caminar se debe a la falta de espacio por donde caminar, pero también a la falta de tiempo, la desaparición de ese espacio reflexivo, no planificado, que ha suscitado tantos pensamientos, cortejos, ensoñaciones y visiones. Las máquinas se han acelerado y las vidas les han seguido el ritmo.

Los suburbios hicieron que el caminar terminara siendo un modo de transporte poco efectivo en los límites de sus extensiones, pero la suburbanización de la mente norteamericana ha vuelto el caminar algo cada vez más extraño por más efectivo que sea en ocasiones. Caminar ya no es, por así decirlo, la manera en que mucha gente piensa. Incluso en San Francisco, en buena medida una «ciudad caminante» según los criterios de Jackson, la gente ha traído esta conciencia suburbanizada a sus viajes cortos, o así parecen indicármelo mis observaciones. Todos los días veo a gente conducir y coger un autobús para cubrir distancias bastante cortas, muchas veces distancias que podrían ser cubiertas más rápidamente a pie. Durante una de las huelgas del transporte público de mi ciudad, una persona declaró que podía *caminar* hasta el centro en el mismo tiempo que el tranvía, como si caminar fuera una especie de comparación irrefutable, pero al parecer esa persona vivía tan cerca del centro que podría haber ido caminando de casa al trabajo y del trabajo a casa todos los días en menos de media hora; en las páginas de los periódicos, aquellos días de huelga el

caminar tampoco se contemplaba como una opción de transporte (si este ensayo no fuera un libro sobre el caminar, aquí se podría hablar de las bicicletas…). Una vez convencí a mi amiga María —surfista, ciclista y trotamundos— de que fuera caminando el medio kilómetro que hay entre su casa y los bares de Sixteenth Street y le sorprendió el comprobar lo cerca que estaban; hasta entonces no se le había ocurrido ir a pie. Para la última temporada de Navidad, el aparcamiento de una tienda de equipos para actividades al aire libre de Berkeley estaba lleno de conductores con sus motores en marcha esperando que quedara alguna plaza para aparcar por más que por las calles de alrededor sí hubiera huecos. Al parecer, los compradores no estaban dispuestos a caminar un par de manzanas para comprar sus equipos de acampada (y, aún hay más, los conductores muchas veces esperan aparcar pegados a la entrada para no tener que caminar desde alguno de los extremos del aparcamiento). La gente tiene una especie de radio mental de cuán lejos están dispuestos a caminar que parece estar reduciéndose; al planear barrios y distritos comerciales, los urbanistas afirman que en cinco minutos se puede caminar trescientos metros, pero a veces ese caminar se reduce a los cincuenta metros que separan el automóvil del edificio.

Y, por cierto, esas personas que esperan con sus motores en marcha a aparcar en la misma entrada de la tienda terminan comprando botas de montaña, ropa deportiva, cuerdas para escalar —equipo para estar bien preparado para superar las dificultades con que puedan encontrarse al caminar—. El cuerpo ha dejado de ser una entidad utilitaria para muchos norteamericanos, pero aún es una entidad recreativa, y ello significa que la gente ha abandonado los espacios cotidianos —la distancia entre el hogar y el trabajo, las tiendas, los amigos—, pero se han creado nuevos sitios de recreo y esparcimiento a los que se puede llegar en automóvil: centros comerciales, parques, gimnasios. Los parques, desde los jardines de recreo y esparcimiento, hasta las reservas naturales, han servido durante mucho

tiempo para la recreación física, pero los gimnasios que se han multiplicado de manera increíble en las últimas décadas representan algo radicalmente nuevo. Si el caminar es un indicador de especie, el gimnasio es una especie de reserva natural del esfuerzo físico. Una reserva protege las especies cuyos hábitats están desapareciendo, y el gimnasio (y el gimnasio casero) acoge la supervivencia de los cuerpos después de haber abandonado los sitios originales del esfuerzo físico.

III. La cinta de andar

El suburbio racionalizó y aisló la vida familiar como antaño lo había hecho la fábrica con el trabajo productivo y, hoy en día, el gimnasio racionaliza y aísla no solo el ejercicio, sino también los grupos musculares, el ritmo cardíaco y la velocidad de quema calórica. De alguna manera, toda esta historia regresa a los tiempos de la Revolución Industrial inglesa. «La cinta de andar o correr —escribe James Hardie en un ensayito que escribió en 1823 sobre el tema— fue inventada en 1818 por William Cubitt, de Ipswich, y montada en el correccional de Brixton, cerca de Londres». La cinta de andar original era una gran rueda con dientes que servían como peldaños que algunos prisioneros debían pisar durante un tiempo determinado. Su objetivo era racionalizar las mentes de los prisioneros, pero en su origen ya era una máquina para hacer ejercicio. Si bien el esfuerzo físico de los prisioneros a veces hacía mover molinos de grano o alguna otra maquinaria, lo importante de la cinta de andar era el esfuerzo en sí, no la producción de energía. «Lo terrorífico de la cinta no es su dificultad, sino la monotonía que supone caminar y caminar, una monotonía que muchas veces termina quebrando a los espíritus obstinados —escribió Hardie sobre sus efectos en la prisión norteamericana que supervisaba, pero añadió—: las opiniones de los sanitarios que han visitado las distintas prisiones coinciden en afirmar que la salud general de los prisioneros no ha sufrido lesiones en ningún grado, sino que, al contrario, la labor les ha

producido beneficios considerables». La prisión de Bellevue situada en el East River de Nueva York, donde Hardie trabajaba, acogía a 81 hombres y 101 mujeres vagabundas, junto a 109 hombres y 37 mujeres convictas y 14 mujeres «maníacas». La vagancia, el deambular sin propósito aparente o sin recursos, era y es a veces aún un crimen, y hacer tiempo en la cinta de andar era el castigo perfecto para esa vagancia.

La labor repetitiva ha sido un castigo desde que los dioses del mito griego sentenciaron a Sísifo —quien, según nos cuenta Robert Graves, «siempre había vivido del robo y muchas veces había asesinado a viajeros desprevenidos»— a su famoso destino de empujar una roca montaña arriba. «Tan pronto como casi ha alcanzado la cima, el peso de la desvergonzada piedra lo lanza montaña abajo hasta el pie de la misma montaña y allí debe él recogerla y volver a subirla, bañado de sudor todo su cuerpo». Es difícil decir si Sísifo es el primer levantador de pesas o el primer usuario de cinta de andar, pero muy fácil reconocer la actitud de los antiguos hacia el esfuerzo físico repetitivo sin resultados prácticos. A lo largo de la mayor parte de la historia humana, y también hoy en día fuera del primer mundo, el alimento ha sido relativamente escaso y el esfuerzo físico abundante, y solo cuando el alimento es abundante y el esfuerzo físico escaso adquiere sentido el «ejercicio». Aunque el entrenamiento físico formaba parte de la educación de los ciudadanos de la antigua Grecia, dicho ejercicio tenía dimensiones sociales y culturales de las que carecen los modernos ejercicios y castigos de Sísifo y, si bien el caminar como ejercicio había sido durante mucho tiempo una actividad aristocrática, el entusiasmo de los trabajadores industriales por el senderismo, especialmente en Gran Bretaña, Austria y Alemania, refleja que ejercitarse era mucho más que una manera de hacer circular la sangre o quemar calorías. Bajo el título *Alienación*, Eduardo Galeano escribió no hace mucho un breve ensayo sobre unos pescadores en una villa remota de la República Dominicana asombrados por el anuncio de una máquina de remar. «¿Bajo techo? ¿Se usa bajo techo?

¿Sin agua? ¿Se rema sin agua? ¿Y sin peces? ¿Y sin sol? ¿Y sin cielo?», exclamaron, contándole a la persona que les había mostrado el anuncio que a ellos les gustaba todo sobre su trabajo *excepto* remar. Cuando les explicó que la máquina era para hacer gimnasia, dijeron: «¡Ah! ¿Y gimnasia qué es?». El bronceado se convirtió en señal de elevada posición social cuando los pobres vivieron en los interiores, de las granjas al aire libre a las fábricas bajo techo, de modo que la piel bronceada reflejaba el poderío de quien podía dedicar más tiempo al ocio. Que los músculos se hayan vuelto símbolos de posición social se debe a que la mayoría de los trabajos ya no requieren fuerza física: como el bronceado, los músculos son una estética de aquello que ha caído en desuso.

El gimnasio es el espacio interior que compensa la desaparición del exterior y constituye una medida provisional frente al inevitable desgaste de los cuerpos. El gimnasio es una fábrica para la producción de músculos y salud y la mayoría de gimnasios parecen fábricas: el austero espacio industrial, el brillo de las máquinas metálicas, las figuras aisladas, cada cual absorta en su propia tarea repetitiva (y, como los músculos, la estética de la fábrica puede provocar nostalgia). La Revolución Industrial institucionalizó y fragmentó el trabajo; el gimnasio también institucionaliza y fragmenta, aunque el esparcimiento. De hecho, algunos gimnasios son naves industriales rehabilitadas. En los Muelles de Chelsea, en Manhattan, construidos en la primera década del siglo XX, amarraban los transatlánticos que transportaban mercancías, millares de emigrantes ansiosos de empezar una nueva vida y gentes adineradas deseosas de viajar a Europa, y allí trabajaban cargadores, estibadores y otros empleados para sacar adelante todo aquel trajín portuario. Hoy en día albergan un centro deportivo con una pista interior, máquinas de pesas, piscina, gimnasio de escalada y, la gran curiosidad, un campo de golf de cuatro pisos, destinos en sí mismos más que puntos de llegada y salida. Un ascensor lleva a los golfistas a sus puestos, donde todos los movimientos del golf —caminar, arrastrar, mirar,

situarse, comunicarse, recoger o seguir la pelota— han desaparecido junto con el campo mismo. Más allá del arco aislado de un impulso, todo es distinto: cuatro niveles de figuras solitarias haciendo el mismo movimiento sin moverse de sus lugares, el nítido sonido de las pelotas golpeadas, el golpe sordo que hacen al aterrizar y los vehículos en miniatura que circulan por el pasto artificial recogiendo las pelotas y metiéndolas en el mecanismo que, automáticamente, hace emerger otra pelota cada vez que se golpea la anterior. Gran Bretaña se ha especializado en la conversión de lugares industriales en gimnasios de escalada. Entre ellos destaca una antigua subestación eléctrica en Londres, el Warehouse, a orillas del río Severn, en Gloucester, el Forge en Sheffield, cerca del Distrito de las Cumbres, una vieja fábrica situada en el centro de Birmingham, y, según un amigo que investiga este tema, un «molino de algodón de seis pisos cerca de Leeds» que no pude ubicar (por no mencionar una iglesia desconsagrada de Bristol). En algunos de esos edificios nació la Revolución Industrial, con los molinos textiles de Manchester y Leeds, las fundiciones de hierro y acero de Sheffield, las innumerables fábricas «del taller del mundo» que fue Birmingham antaño. Los gimnasios de escalada también se montan en edificios industriales convertidos en Estados Unidos, al menos así es en aquellas ciudades lo suficientemente antiguas como para haber tenido alguna vez arquitectura propia de la Revolución Industrial. A aquellos edificios abandonados porque los bienes se fabrican ahora en otras partes y porque el trabajo del primer mundo se vuelve cada vez más cerebral, la gente acude para recrearse, revirtiendo las inclinaciones de sus predecesores obreros a salir —hacia la periferia de la ciudad o al menos al aire libre— en su tiempo libre. (En defensa de los gimnasios de escalada, se debe decir que permiten a la gente pulir sus habilidades y, cuando el clima es malo, mantenerse en forma; para algunos, el gimnasio solo ha aumentado las oportunidades, no reemplazado a la montaña, aunque, para otros, la

impredecibilidad y el esplendor de las rocas reales se han vuelto prescindibles, molestos o desconocidos).

Y así como los cuerpos de la Revolución Industrial tuvieron que adaptarse a las máquinas, con consecuencias terribles en términos de dolor, lesiones y deformidades, las máquinas de ejercicios se adaptan al cuerpo. Marx dijo que la historia ocurre por primera vez como tragedia y la segunda como farsa: aquí el trabajo físico ocurre la primera vez como labor productiva y la segunda como consumo recreativo. El signo más profundo de esta transformación no es solo que esta actividad ya no sea productiva, que el esfuerzo de los brazos ya no se oriente a cargar madera o bombear agua, sino que el esfuerzo de los músculos requiera matrícula en un gimnasio, aparatos para hacer ejercicio, equipos especiales, entrenadores e instructores, toda una colección de gastos adicionales en esta industria del consumo, y que los músculos resultantes puedan resultar inútiles o no usarse jamás para ningún propósito práctico. La «eficiencia» en el ejercicio es que el consumo de calorías alcance un grado máximo, justo lo contrario de lo que buscaban los trabajadores, y si el esfuerzo para el trabajo tiene que ver con la manera en que el cuerpo moldea el mundo, el esfuerzo para el ejercicio tiene que ver con la manera en que el cuerpo moldea el cuerpo. No pretendo denigrar a los usuarios de gimnasios —muchas veces yo he asistido con regularidad a alguno—, solo subrayar su extrañeza. En un mundo en que el trabajo manual ha desaparecido, el gimnasio es una de sus compensaciones más ampliamente disponibles y eficientes, pero aún hay algo desconcertante en ese espectáculo medio público. Cuando me ejercitaba haciendo pesas, trataba de imaginarme remando, bombeando agua o acarreando sacos. Las tareas diarias de una granja se habían recuperado como gestos vacíos, porque no había agua que bombear, ni baldes que levantar. No soy una nostálgica de la forma de vida de los campesinos o los granjeros, pero no puedo evitar encontrar curioso que recuperemos esos movimientos por otras razones. ¿Cuál es exactamente la

naturaleza de esta transformación en la que máquinas bombean nuestra agua, pero nosotros usamos otras máquinas para hacer que bombeamos no con el fin de obtener agua, sino con el fin de hacer trabajar a esos cuerpos nuestros en teoría liberados gracias a la tecnología mecánica? Cuando la relación entre nuestros músculos y nuestro mundo desaparece, cuando el agua es movida por una máquina y los músculos por otra en dos procesos desconectados, ¿qué se ha perdido?

El cuerpo que ocupaba la misma posición que un animal de carga ocupa ahora la posición de una mascota, ya ni nos traslada realmente como sí podría hacerlo un caballo, pues, por el contrario, se ejercita el cuerpo como quien saca a pasear un perro. De este modo, el cuerpo, una entidad recreativa más que utilitaria, en vez de trabajar, se ejercita. Las barras son solo una materialidad abstracta y cuantificada que cambiar de posición —lo que solía ser un saco de cebollas o un barril de cerveza es ahora una barra de metal— y la máquina de pesas facilita la resistencia a la gravedad en pro de la salud, la belleza y la relajación. El más perverso de todos los aparatos del gimnasio es la cinta de andar o correr (y su prima la cinta escaladora). Perverso, porque yo puedo entender simular las labores de una granja, porque las actividades de la vida rural no suelen estar disponibles para todos, pero simular el caminar indica que el espacio mismo ha desaparecido, es decir, las pesas simulan objetos de trabajo, pero la cinta de andar o correr y la cinta escaladora simulan las superficies sobre las cuales el caminar tiene lugar. Que el trabajo físico, real o simulado, sea aburrido y repetitivo es una cosa, pero que la multifacética experiencia de moverse a través del mundo lo sea es algo muy distinto. Recuerdo varias tardes haber paseado frente a los muchos gimnasios de paredes de cristal situados en los entresuelos de los edificios de Manhattan, con filas de cintas de andar cuyos usuarios miraban como si estuvieran a punto de saltar, rompiendo el cristal, hacia su destrucción, salvados solo por el armatoste de Sísifo que evitaba

que se movieran de su lugar, si bien no debían de ver el abismo ante ellos, solo su propio reflejo en los cristales.

Salí hace unos días, una preciosa tarde soleada de invierno, a visitar una tienda de equipos para hacer ejercicio en casa y pasé frente al gimnasio de la Universidad de San Francisco, donde los usuarios de cintas estaban haciendo ejercicio frente a las ventanas, la mayoría de ellos leyendo el diario (a tres manzanas del Golden Gate Park, donde otras personas estaban corriendo o pedaleando, mientras que turistas y emigrantes de Europa del Este caminaban). El joven musculoso de la tienda me dijo que las personas compran cintas de andar porque esas máquinas permiten hacer ejercicio después del trabajo, cuando ya puede estar muy oscuro como para salir con total seguridad, hacer ejercicio en privado, donde los vecinos no puedan verlos sudando, cuidar al mismo tiempo a los niños, para usar de manera más eficiente su escaso tiempo, y también por ser una actividad de bajo impacto, perfecta para gente que sufra alguna lesión. Tengo una amiga que usa una cinta de andar cuando Chicago está helado afuera y otra que usa una máquina no-impacto cuya cinta sube y baja al ritmo de sus pasos porque tiene tendencia a la tendinitis (por conducir automóviles diseñados para gente más alta, no por correr). El padre de una tercera amiga vive a unos dos kilómetros de una atractiva playa de Florida, cubierta de arena de bajo impacto, según me cuenta, pero él no quiere caminar hasta la playa y usa una cinta de andar en su casa.

La cinta de andar es resultado del suburbio y la *autotropolis*, un dispositivo para ir a ninguna parte en lugares donde no hay adonde ir. O ningún deseo de ir: la cinta de andar también se acomoda a la mente automovilizada y suburbanizada, más cómoda en un espacio interior de clima controlado que en el exterior, más cómoda con una actividad cuantificable y claramente definida que con el constante compromiso entre mente, cuerpo y territorio que ocurre al caminar afuera. La cinta de andar parece ser uno de muchos dispositivos que facilitan el retirarse del mundo,

y yo temo que esta facilidad disuada a la gente de participar en hacer ese mundo habitable o, simplemente, de participar en nada. También podría ser tachada de tecnología calvinista, en el sentido de que provee estimaciones numéricamente precisas de la velocidad, la «distancia» cubierta y hasta el ritmo cardíaco, y elimina de la rutina lo variable y lo impredecible: no hay encuentros con conocidos o extraños, no hay súbitas vistas reveladoras al doblar la esquina. Sobre la cinta de andar, caminar ya no es contemplar, cortejar ni explorar. Caminar es el movimiento alternativo de los miembros inferiores.

A diferencia de las cintas de andar de las prisiones de la década de 1820, la cinta de andar moderna no produce poder mecánico sino que lo consume. Las nuevas cintas de andar tienen motores de dos caballos de fuerza. En su día se ataba un carruaje a dos caballos para salir al mundo sin tener que caminar; hoy en día, se puede enchufar un motor de dos caballos de fuerza para caminar sin salir al mundo. En algún lugar invisible pero conectada al hogar hay toda una infraestructura eléctrica de generación y distribución de poder transformando el paisaje y la ecología del mundo, una red de cables eléctricos, medidores y trabajadores, de minas de carbón o pozos de petróleo alimentando a las plantas generadoras o de represas hidroeléctricas en ríos. En algún otro lugar hay una fábrica haciendo cintas de andar, aunque hoy en día el trabajo en una fábrica es una experiencia minoritaria en Estados Unidos. Así, la cinta de andar requiere muchas más interconexiones económicas y ecológicas que emprender una caminata, pero hace muchas menos conexiones experienciales. La mayor parte de la gente que usa cintas de andar lee o se distrae de alguna otra forma. La revista *Prevention* recomienda ver la televisión al usar la cinta de andar y da instrucciones sobre cómo los usuarios pueden adaptar sus rutinas a caminatas exteriores cuando viene la primavera (y ello da por supuesto que es la cinta de andar, no la caminata, la experiencia primaria). *The New York Times* informa de que la gente ha comenzado a recibir clases de cinta de

andar, como las clases de bicicleta estacionaria ya tan populares, para mitigar la soledad del usuario de cinta de andar de larga distancia, porque, al igual que el trabajo en una fábrica, el tiempo en la cinta de andar es aburrido —y se suponía que precisamente esa monotonía reformaría a los prisioneros—. Entre las características de la cinta de andar cardiológica Precor, según su brillante folleto, hay «cinco cursos programados» que «varían en distancia, tiempo y pendiente. […] El curso de pérdida de peso interactivo mantiene tu ritmo cardíaco en los límites de tu zona de pérdida de peso óptima al permitir ajustar la carga de trabajo», mientras que «cursos personalizados te permiten fácilmente crear y almacenar programas propios de hasta diez kilómetros, con variaciones de hasta cien metros de incremento». Son los cursos personalizados los que más me asombran: los usuarios pueden crear un itinerario como si emprendieran una caminata sobre un terreno variable, solo que el terreno es una cinta móvil de caucho sobre una plataforma de unos dos metros de largo. Hace mucho tiempo, cuando los ferrocarriles comenzaron a disminuir la experiencia del espacio, los viajes comenzaron a ser medidos en tiempo más que en distancia (y un vecino de Los Ángeles no dirá que Beverly Hills está a tantos kilómetros de Hollywood, sino a veinte minutos de Hollywood). Hollywood completa esta transformación al permitir medir el viaje enteramente en términos de tiempo, esfuerzo físico y movimiento mecánico. El espacio —como paisaje, territorio, espectáculo y experiencia— ha desaparecido.

16

La forma de una caminata

La incorporeidad de la vida cotidiana que he estado trazando a lo largo de estas páginas es una experiencia mayoritaria, en parte efecto de la automovilización y la suburbanización, pero a veces caminar ha sido, al menos desde fines del siglo XVIII, un acto de resistencia al convencionalismo. Destacó como acto de resistencia cuando su paso se descompasó de los tiempos, razón que explica que gran parte de esta historia del caminar sea una historia sobre el primer mundo tras la Revolución Industrial, cuando caminar dejó de ser parte del continuo de la experiencia y se volvió algo conscientemente elegido. En muchos sentidos, la cultura caminante era una reacción contra la velocidad y la alienación de la Revolución Industrial. Quizá contraculturas y subculturas continúen caminando como resistencia a la pérdida posindustrial, posmoderna, de espacio, tiempo y corporeidad. La mayoría de estas culturas se basa en prácticas antiguas —de filósofos peripatéticos, de poetas que componen a pie, de peregrinos y practicantes de la meditación caminante budista— o más nuevas, como el excursionismo y la *flânerie*, pero hay un ámbito nuevo del caminar que se abrió en los sesenta: caminar como arte.

Los artistas, por supuesto, siempre han caminado. En el siglo XIX, el desarrollo de la fotografía y la propagación de la pintura al aire libre volvió el caminar un medio importante para los creadores de imágenes, pero, en cuanto encontraban una buena vista, dejaban de deambular y, más

importante aún, sus imágenes congelaban la vista para siempre. Hay innumerables cuadros de caminantes, desde grabados chinos en los cuales ermitaños diminutos pasean por entre las cumbres hasta, por ejemplo, *El paseo matutino* de Thomas Gainsborough o *Calle de París, día lluvioso* de Gustave Caillebotte, con sus ciudadanos con paraguas yendo de un lado para otro sobre los adoquines parisinos, pero en *El paseo matutino* la joven pareja aristocrática está congelada para siempre dando su mejor paso. De todas las obras que vienen a la mente, solo las *Cincuenta y tres etapas de la ruta de Tōkaidō* del grabador japonés Hiroshige parecen sugerir caminar más que detenerse: como estaciones del vía crucis, esas etapas están secuenciadas para representar un viaje, en este caso un viaje de quinientos kilómetros desde Edo (hoy Tokio) a Kioto, que muchos hacían a pie por aquel entonces, como muestran los grabados. La obra es una *road movie* de cuando los caminos eran para caminantes y las películas eran litografías.

El lenguaje es como un camino: no puede ser percibido todo de una vez porque, ya sea escuchado o leído, se despliega en el tiempo. Este elemento narrativo o temporal ha hecho que escribir y caminar se asemejen de maneras en que arte y caminar no lo hacen, y así fue hasta los años sesenta, cuando todo cambió y cualquier cosa fue posible bajo el amplio paraguas del arte visual. Toda revolución tiene muchos padres. Un padrino de esta revolución es el pintor expresionista abstracto Jackson Pollock, al menos así lo retrató uno de sus descendientes. Allan Kaprow, un importante artista interdisciplinario, escribió en 1958 que Pollock cambió el énfasis desde la pintura como objeto estético a un «gesto diarístico». El gesto era primario, la pintura secundaria, un mero *souvenir* de ese gesto que era ahora su tema. El análisis de Kaprow se transforma en un manifiesto exuberante, profético, al sopesar las consecuencias de la obra del artista mayor: «La casi destrucción de esta tradición que hace Pollock puede ser un retorno al punto donde el arte estaba más activamente involucrado con el ritual, la magia y la vida que como lo hemos conocido en nuestro pasado reciente. […]

Pollock, como yo lo veo, nos dejó en el punto en que debemos preocuparnos e incluso deslumbrarnos con el espacio y el objeto de nuestra vida cotidiana, ya sean nuestros cuerpos, ropas, habitaciones o, si es necesario, la vastedad de Forty-second Street. No satisfechos con la sugestión de nuestros otros sentidos a través de la pintura, deberemos utilizar las sustancias específicas de la vista, el sonido, los movimientos, las personas, los olores, el tacto».

Para los artistas que aceptaron la invitación delineada por Kaprow, el arte dejó de ser una disciplina basada en el oficio de hacer objetos para volverse una especie de investigación ilimitada sobre la relación entre ideas, actos y mundo material. En un tiempo en que las galerías y los museos y los objetos destinados a ellos parecían agonizar, este nuevo arte conceptual y desmaterializado buscó nuevos escenarios y una nueva inmediatez para la creación de arte. Las obras de arte podían ser solo la prueba de dicha investigación o soportes y estímulos para las investigaciones individuales del espectador y, al expandir el repertorio posible de gestos mucho más allá que el del pintor frente a su lienzo, los artistas podían modelarse a sí mismos como científicos, chamanes, detectives o filósofos. Los mismos cuerpos de los artistas se volvieron un medio de sus *performances* y, como escribe la historiadora del arte Kristine Stiles: «Al enfatizar el cuerpo como arte, estos artistas enfatizaron el papel del proceso sobre el papel del producto y se desplazaron desde los objetos representacionales a los modos de acción presentacionales». En retrospectiva, parece como si estos artistas hubiesen estado rehaciendo el mundo, acto por acto, objeto por objeto, partiendo desde las más simples sustancias, formas y gestos. Uno de esos gestos —un gesto, un movimiento corriente del cual es posible derivar lo extraordinario— es caminar.

Lucy Lippard, que ha estado escribiendo subversivas historias del arte durante más de treinta años, rastrea el origen del caminar como arte en la escultura, no la *performance*. Se enfoca en Carl Andre y sus esculturas

Lever de 1966 y *Joint* de 1968, la primera una fila de ladrillos que se extiende de una estancia a otra, de manera que el espectador debe viajar, la segunda una fila similar, pero de fardos de paja sobre una pradera, abarcando así una distancia mucho mayor. «Mi idea de una pieza de escultura es un camino —escribió entonces Andre—, es decir, un camino que no se revela a sí mismo en ningún punto en particular ni desde ningún punto en particular. Los caminos aparecen y desaparecen. […] No tenemos un único punto de vista para un camino, excepto uno móvil, moviéndonos a lo largo de él». Las esculturas minimalistas de Andre, como rollos chinos, se van revelando a sí mismas en el tiempo, en respuesta al movimiento del espectador; incorporan el viaje en su forma. «Al incorporar una noción oriental de múltiples puntos de vista, además de un movimiento implicado y una intervención directa en el paisaje, Andre preparó la escena para la aparición de un subgénero de escultura desmaterializada que es simplemente, no tan simplemente, *caminar*», concluye Lippard.

Otros artistas ya habían recorrido otros caminos: en el verano de 1960, antes de mudarse a Nueva York y convertirse en una de las artistas más radicales en el floreciente campo del arte de la *performance*, con un árbol que cayó del cielo y otros restos de un tornado, Carolee Schneemann construyó un laberinto para que sus amigos caminaran en su jardín trasero de Illinois. También Kaprow estaba construyendo a comienzos de los años sesenta ambientes donde las audiencias y los *performers* pudiesen moverse y participar. El mismo año que Andre hizo *Joint*, Patricia Johanson construyó *Stephen Long*. Según describe Lippard, se trata de «un camino de madera de quinientos metros, pintado en colores pastel a lo largo de una vía férrea abandonada en Buskirk, Nueva York. Con esa obra se proponía llevar el color y la luz más allá del impresionismo tradicional al integrar los elementos de la distancia y el tiempo necesario para percibirlo». En el Oeste americano se estaban trazando líneas aún más largas, aunque no necesariamente relacionadas con el caminar: Michael Heizer hizo sus

«dibujos de motocicleta» usando dicho vehículo para dibujar en el desierto; Walter de Maria se hizo con una excavadora para realizar una obra grandiosa sobre la árida superficie de Nevada, con líneas que podían ser vistas en su integridad desde un aeroplano o percibidas con el tiempo y parcialmente desde el suelo; pero quizás *Spiral Jetty*, de Robert Smithson, un camino abrupto pero caminable de ciento cincuenta metros que se cuela en espiral en el Great Salt Lake, fue concebida a escala humana. Aunque sus primeros habitantes caminaron por milenios por aquellas tierras, se suele creer que no es posible recorrer el Oeste americano caminando: el «arte de la tierra» parecía muchas veces hacerse eco de los inmensos proyectos de desarrollo de la Conquista del Oeste, los ferrocarriles, las presas, los canales y las minas.

Inglaterra, por otro lado, nunca ha abandonado la escala humana, de manera que su paisaje no está disponible para la conquista y los artistas deben abordarlo de una manera más ligera. El artista contemporáneo más dedicado a explorar el caminar como medio artístico es el inglés Richard Long. Su obra *Line Made by Walking* de 1967 ya contiene la esencia de su trayectoria artística. La fotografía en blanco y negro muestra una huella recta que corre desde el centro de una pradera hasta los árboles situados en un extremo. Como deja claro su título, Long dibujó esa línea con sus pies. Esta obra era a la vez más ambiciosa y más modesta que el arte convencional: ambiciosa en escala, con la intención de hacer realmente su propia marca en el mundo; modesta en el sentido de que el gesto era muy corriente y la obra resultante era literalmente terrenal, con los pies en la tierra. Como el trabajo de muchos otros artistas que surgieron en ese tiempo, la obra de Long era ambigua: ¿*Line Made by Walking* era una *performance* cuya línea era un rastro residual o se trataba de una escultura, la línea, cuya fotografía constituía un documento de prueba de su existencia, o acaso era la fotografía la obra de arte o todo en una?

Caminar se volvió el medio principal de Long. Las obras de arte que ha exhibido desde entonces han sido obras en papel que documentan sus caminatas, fotografías de las marcas dejadas en el paisaje en el transcurso de dichas caminatas y otras esculturas en interiores que dan cuenta de sus actividades al aire libre. A veces la caminata está representada por una fotografía con un texto o un mapa. La ruta de la caminata está dibujada sobre los mapas, para sugerir que caminar es dibujar a gran escala, que su caminar es al terreno como su lápiz es al mapa, y muchas veces las caminatas son líneas rectas, círculos, cuadrados, espirales. Del mismo modo, sus esculturas en el paisaje suelen estar hechas reordenando (sin reubicar) rocas y palos en líneas y círculos, una geometría reductiva que evoca todo —tiempo cíclico y lineal, lo finito y lo infinito, caminos y rutinas— y no dice nada. Y hay otras obras que disponen dichas líneas, círculos y laberintos de palos, piedras o barro sobre el suelo de la galería. Pero caminar en el paisaje siempre es lo principal de la obra. Una magnífica escultura temprana que une estos distintos enfoques se titula *A Line the Same Length as a Straight Walk from the Bottom to the Top of Silbury Hill*. Con las botas cubiertas de barro, Long caminó esa distancia no en línea recta, sino en espiral sobre el suelo de la galería, de modo que el camino de barro representaba la ruta que había tomado antes afuera y se volvía una nueva ruta bajo techo, a la vez prueba de la caminata e invitación a caminar. La obra juega con lo concreto de la experiencia —la caminata y su localización: Silbury Hill es un antiguo montículo artificial, cuyo significado religioso es incierto, situado en el sur de Inglaterra— y con las abstracciones del lenguaje y la medición usadas para describir la caminata. La experiencia no puede ser reducida al nombre de un lugar y una longitud, pero incluso esta escasa información basta para activar la imaginación. «Una caminata expresa el espacio y la libertad y el conocimiento de ello puede vivir en la imaginación de cualquiera y esta es otro espacio también», escribió Long años después.

En cierto modo, las obras de Long se parecen a la literatura de viajes, pero en lugar de contarnos cómo se sintió, qué comió y otros detalles semejantes, sus breves textos e imágenes deshabitadas dejan la mayor parte del viaje a la imaginación del espectador, y esa es una de las cosas que distingue al arte contemporáneo que pide al espectador que trabaje, que interprete lo ambiguo, que imagine lo no visto. No nos da una caminata, ni siquiera la representación de una caminata, solo la idea de una caminata y una evocación de su localización (el mapa) o una de sus vistas (la fotografía). Long destaca aspectos formales y cuantificables: geometría, medición, número, duración. Hay, por ejemplo, una pieza de Long, un dibujo de una espiral cuadrada, subtitulada *A Thousand Miles A Thousand Hours A Clockwise Walk in England. Summer 1974*. Esta obra juega con las correlaciones entre tiempo y espacio sin mostrarnos o contarnos de la caminata nada más que el país y el año; Long, así, juega con lo que puede ser medido y lo que no. Y, sin embargo, basta eso para saber que en 1974, mientras la vida parecía complicarse, alguien encontró el tiempo y el espacio para dedicarse a dicho arduo y al parecer satisfactorio encuentro con el territorio, en busca de alineamientos entre geografía, cuerpo y tiempo. También destaca el mapa con el texto *Six-Day Walk over All the Roads, Lanes and Double Tracks inside a Six-mile-wide Circle Centred on the Giant of Cerne Abbas*, con las rutas que había caminado irradiando como arterias desde la figura que Long había dispuesto en el centro de su caminata. Otro añadido mostraba dicha figura, una silueta de tierra caliza de dos mil años de antigüedad que muestra una figura de 55 metros de alto con un mazo y un pene erecto sobre la falda de un cerro de Dorset.

A Long le gustan los lugares donde nada parece haber roto la conexión con el pasado remoto, por lo que edificios, gente y otras huellas del presente o del pasado reciente rara vez aparecen. Su trabajo revisa la tradición británica de las caminatas por el campo, representando sus facetas más encantadoras y problemáticas. Ha ido a Australia, la cadena montañosa del

Himalaya y los Andes bolivianos a trabajar, y la idea de que todos estos lugares pueden ser asimilados a una experiencia completamente británica huele a colonialismo o al menos a turismo arrogante. Por más civilizada y amable que sea esa costumbre de caminar, una vez más se deben subrayar tanto los peligros de olvidar que la caminata rural es una práctica culturalmente específica como el hecho de que imponer sus valores en otros lugares no es nada civilizado ni amable; pero si bien el arte literario de la caminata rural se empantanó en la convención, el sentimentalismo y la cháchara autobiográfica, el arte de Long es austero, casi silencioso y novedoso en su énfasis en la caminata misma como algo que tiene forma, y ello no es tanto herencia cultural como reevaluación creativa. A veces su trabajo es impresionantemente hermoso y su insistencia en que el simple gesto de caminar puede vincular al caminante con la superficie de la tierra, medir la ruta como la ruta mide al caminante, dibujar a gran escala casi sin dejar huella y ser arte constituye una bellísima y profundísima certeza. Hamish Fulton, amigo y contemporáneo de Long, también ha hecho del caminar un arte y sus piezas que combinan fotografía y texto son casi indistinguibles de las obras del otro inglés peripatético, pero Fulton enfatiza más el lado espiritual y emocional de su caminar, eligiendo con más frecuencia sitios sagrados y rutas de peregrinaje y no constituye esculturas en las galerías ni deja marcas sobre el terreno.

Ha habido más artistas caminantes. Seguramente el primer artista que transformó el caminar en un arte de *performance* es un artista holandés poco conocido, nacido en Surinam y afincado en Holanda, llamado Stanley Brouwn. En 1960, pidió a extraños que pasaban por la calle que le dibujaran direcciones para llegar a distintos lugares de la ciudad, exhibiendo los resultados como un arte local de encuentros y colecciones de dibujos; más tarde, montó una exposición conceptual de «todas las zapaterías de Ámsterdam» que requería que los espectadores hicieran un recorrido caminando; instaló en una galería carteles apuntando a distintas ciudades

alrededor del mundo, invitando a los espectadores a dar los primeros pasos para ir a Ottawa o Jartum; pasó un día entero de 1972 contando sus pasos, y exploró de muchas otras formas el mundo cotidiano del caminar urbano. El magistral artista del arte de la *performance* y escultor alemán Joseph Beuys, que muchas veces imbuyó actos simples de significados profundos, hizo una *performance* donde simplemente barrió el suelo después de un desfile político, y otra en la que caminó por uno de los pantanos que tanto amaba. Esta *Bog Action* de 1971 fue documentada en fotografías en que él aparece caminando; a veces solo se ve su cabeza cubierta con su característico sombrero de fieltro sobre el agua.

En 1969, el artista del arte de la *performance* neoyorquino Vito Acconci mostró su *Following Piece* durante veintitrés días; como mucho arte conceptual de esa época, Acconci jugaba con la intersección entre reglas arbitrarias y fenómenos aleatorios al elegir a un extraño y seguirlo hasta que entrase en un edificio. Sophie Calle, una fotógrafa francesa cuyos trabajos surgen de interacciones y encuentros, revisitó la *performance* de Acconci con dos obras propias, documentadas por medio de fotografías y texto. *Suite Vénitienne* relata cómo se topó con un hombre en una fiesta en París y lo siguió a escondidas hasta Venecia, donde le pisó los talones como un detective hasta que él la pilló; años después, Calle hizo que su madre contratara a un detective real para hacer lo mismo con ella en París y añadió las fotografías que el detective hizo de ella en la obra como una suerte de retrato por encargo. Estas piezas exploraban el potencial de la ciudad para la sospecha, la curiosidad y la vigilancia que surgen de las conexiones y desconexiones entre extraños en la calle. En 1985 y 1986, la artista palestino-británica Mona Hatoum usó la calle como un espacio para *performance*, imprimiendo huellas con la palabra *desempleado* por las calles de Sheffield, como para hacer visibles los tristes secretos de los transeúntes en esa ciudad económicamente devastada y haciendo otras caminatas por Brixton, un barrio obrero de Londres.

De todas las *performances* relacionadas con el caminar, la más espectacular, ambiciosa y extrema fue la *Caminata por la Gran Muralla* de Marina Abramović y Ulay en 1988. Artistas del arte de la *performance* radicales del Este comunista —ella de Yugoslavia, él de Alemania del Este —, Abramović y Ulay comenzaron a colaborar en 1976 en una serie de trabajos que llamaron «obras relacionales». Interesados en probar tanto sus propios límites físicos y psíquicos como los límites de su público, componían *performances* que amenazaban con peligro, dolor, transgresión y aburrimiento, así como en unir simbólicamente los géneros en un todo ideal; el chamanismo, la alquimia, el budismo tibetano y otras tradiciones esotéricas influyeron en sus obras. Sus obras recuerdan tanto a lo que Gary Snyder describía como la tradición china de las «“cuatro dignidades”: estar de pie, yacer, estar sentado y caminar. Son “dignidades” en el sentido de que son formas de ser totalmente nosotros mismos, en nuestros cuerpos como en casa, en sus modos fundamentales» como al énfasis del budismo vipassana en la meditación en estas cuatro posturas. En su primera pieza conjunta, *Relación en el espacio*, caminaron rápidamente, el uno hacia el otro, desde extremos opuestos de una sala, hasta chocar una y otra vez. En *Imponderabilia* de 1977 permanecieron desnudos e inmóviles en las puertas de un museo, de modo que los visitantes tenían que decidir con quién enfrentarse para entrar en él. En *Rest Energy*, obra de 1980, estuvieron juntos de pie mientras ella sostenía el arco y él la flecha sobre la cuerda tensa, apuntando a su corazón: la tensión y la quietud en equilibrio alargaban y fijaban el momento y el peligro. Ese mismo año, viajaron al interior de Australia esperando comunicarse con aborígenes, pero los aborígenes no les hicieron caso. Se quedaron allí y pasaron meses de un ardiente verano desértico practicando el sentarse sin moverse, aprendiendo «inmovilidad, silencio y vigilancia» del desierto. Con el tiempo, los lugareños se mostraron más comunicativos. De aquella experiencia surgió su *performance Nightsea Crossing* en Sídney, Toronto, Berlín y otras

ciudades: manteniéndose en silencio y en ayunas veinticuatro horas al día, pasaron varias horas cada día, en días sucesivos, sentados frente a frente, inmóviles, en un museo o espacio público, como esculturas vivientes demostrando cumplir un compromiso atroz.

«Cuando fui al Tíbet y a la región donde viven los aborígenes, también conocí algunos rituales sufíes. Aprendí que todas estas culturas llevaban el cuerpo físicamente hasta el extremo para dar un salto mental, eliminar el miedo a la muerte, el miedo al dolor y a todas las limitaciones corporales con las que vivimos —diría más tarde Abramović—. La *performance* fue la forma que me permitió saltar a ese otro espacio y dimensión». La *Caminata por la Gran Muralla* fue planeada en el punto más alto de su colaboración con Ulay. Se propusieron caminar el uno hacia el otro desde extremos opuestos de la muralla de cuatro mil kilómetros de largo, encontrarse y casarse. Muchos años más tarde, cuando finalmente habían sorteado todas las vallas burocráticas que les puso el Gobierno chino, las cosas habían cambiado tanto que la caminata resultó ser su última colaboración y el final de su relación. En 1988 pasaron tres meses caminando casi cuatro mil kilómetros el uno hacia el otro, se abrazaron en la mitad y siguieron sus caminos separados.

La Gran Muralla, construida para mantener a los depredadores nómadas fuera de China, es uno de los grandes emblemas mundiales del deseo de definir y asegurar la población o el país sellando sus fronteras. Para Abramović y Ulay, ambos criados tras el Muro, esta transformación de una muralla que separa el norte del sur en un camino que conecta el este con el oeste constituye toda una ironía política cargada de significados simbólicos. Al fin y al cabo, las murallas dividen y los caminos conectan. Su *performance* podría leerse como un encuentro simbólico entre Este y Oeste, masculino y femenino, la arquitectura del secuestro y de la conexión. Los artistas también pensaban que la Muralla había sido, en palabras de Thomas McEvilley, el crítico que ha seguido más de cerca su trabajo, «trazada a lo

largo de milenios por maestros del *feng shui*, de manera que si recorres la Muralla estarías tocando las líneas de poder de la serpiente que conectan la superficie de toda la tierra». En el libro sobre el proyecto se lee: «El 30 de marzo de 1988 Marina Abramović y Ulay comenzaron su caminata por la Gran Muralla desde extremos opuestos. Marina partió desde el este, junto al mar. Ulay lo hizo desde el oeste, en el desierto de Gobi. El 27 de junio, con sonido de trompetas, se encontraron en un paso de montaña cerca de Shenmu en la provincia de Shaanxi, entre templos budistas, confucianos y taoístas». McEvilley señala que esta última *performance* también ampliaba la primera que hicieron juntos, una obra en la que avanzaban el uno hacia el otro hasta que chocaban.

En ese libro, palabras y fotografías evocadoras que reflejan su experiencia funcionan como las piezas de Richard Long que usan fotografía y texto para evocar fragmentos cuidadosamente elegidos de una experiencia compleja. Entre los dos textos, el ensayo de McEvilley revela otra cara de la caminata: su enredo con interminables trámites burocráticos a lo largo del viaje. Como la princesa María de Tolstói deseando ser una peregrina en movimiento, Abramović y Ulay parecen haber partido con la imagen de sí mismos caminado en solitario en un espacio y un estado mental abierto y despejado, pero McEvilley describe las furgonetas que los trasladaban a sus respectivos alojamientos todas las noches, los cargadores, traductores y policías que revoloteaban a su alrededor para asegurarse de que cumplieran con las exigencias del Gobierno y tratar de que frenaran el paso a fin de que así tardaran más tiempo y terminaran gastando más dinero en cada provincia; también cuenta McEvilley la pelea en que Ulay se vio envuelto en un salón de baile, la manera en que los horarios, las reglas y la geografía fueron cortando la caminata de Ulay (mientras que Abramović se aseguró de partir cada mañana desde el lugar en que había parado la noche anterior: «Caminaré cada maldito centímetro de la muralla»). La muralla se estaba desmoronando en algunos tramos, razón por la que había que escalar tanto

como caminar y, sobre la muralla, el viento era muchas veces insoportable. La caminata se había vuelto, en la versión de McEvilley, otro tipo de *performance*, como la búsqueda de un récord, cuya meta oficial solo se alcanza después de haber superado innumerables distracciones y molestias no oficiales. Pero quizás ambos artistas, habiendo trabajado durante tanto tiempo su capacidad de concentración, fueron capaces de ignorar todo el desorden que había a su alrededor el tiempo que caminaron por la muralla. Sus textos e imágenes hablan de la esencia del caminar, de la simplicidad básica del acto amplificada por el vacío ancestral del desierto que se extendía alrededor de ellos. Como las piezas de Long, las obras de Abramović y Ulay parecen regalar a sus espectadores la promesa de que la pureza primitiva del encuentro del cuerpo con la tierra aún es posible y de que la presencia humana, tan multitudinaria y dominante en otras partes, aún es pequeña comparada con la inmensidad de los lugares solitarios. «Pasaron muchos días antes de que, por primera vez, sintiera el paso correcto —escribió Ulay—. Cuando la mente y el cuerpo se armonizaron en el balanceo rítmico del caminar».

Después, Abramović comenzó a hacer esculturas que invitaban a los espectadores a participar en los actos básicos que sus *performances* habían explorado. Dispuso geodas, trozos de cristal y piedras pulidas sobre sillas de madera o pedestales y montículos donde uno podía sentarse junto o ponerse bajo ellas, todo amueblado para contemplar y encontrarse con las fuerzas elementales que ella cree que las piedras contienen. La más espectacular de las esculturas consistía en varios pares de zapatos de amatista expuestos en una gran retrospectiva de su obra en el Museo Irlandés de Arte Moderno en 1995. Después de una larga caminata desde el centro de Dublín, llegué allí y descubrí que el edificio del museo antaño había sido un imponente hospital militar y la caminata y la historia del edificio parecían una preparación para los zapatos, grandes, rugosos trozos de púrpura traslúcido y moteado, que habían sido vaciados y pulidos en su

interior, como una versión mágica de los zapatos de madera que calzaban los campesinos europeos de antaño. Se invitaba a los espectadores a ponérselos y cerrar sus ojos y, así calzada, sentí que mis pies estaban dentro de la tierra misma y, aunque no era imposible caminar con ellos, resultaba difícil hacerlo. Cerré los ojos y vi colores extraños y los zapatos parecieron puntos fijos en torno a los cuales el hospital, Dublín, Irlanda, Europa, giraban; zapatos no para viajar, sino para darse cuenta de que acaso ya has llegado allí. Más tarde leí que estaban hechos para la meditación caminante, para aumentar la conciencia de cada paso. Su nombre era *Zapatos para la partida.*

Todos estos artistas caminantes cumplen la profecía de Kaprow de 1958: «Descubrirán a través de las cosas ordinarias el significado de lo ordinario. No intentarán hacerlas extraordinarias sino solo exponer su significado real. Pero a partir de esto encontrarán lo extraordinario». Caminar como arte llama la atención sobre los aspectos más simples del acto: la manera en que el caminar por el campo mide el cuerpo frente a la tierra, la manera en que el caminar por la ciudad provoca encuentros sociales impredecibles. Y también sobre los aspectos más complejos: las ricas relaciones potenciales entre el pensamiento y el cuerpo; la manera en que el acto de una persona puede ser una invitación a la imaginación de otra; la manera en que cada gesto puede ser imaginado como una escultura breve e invisible; la manera en que el caminar remodela el mundo al cartografiarlo, encontrarlo, trazar senderos en él; la manera en que cada acto refleja y reinventa la cultura en la cual tiene lugar.

17

Las Vegas o la distancia más larga entre dos puntos

Preferiría haberme detenido en el Distrito de las Cumbres. En mi búsqueda de una última caminata por los lugares de la historia del caminar, ese lugar parecía tener todo. Me había imaginado partiendo del laberinto de setos de la magnífica propiedad de Chatsworth y deambulando después por los jardines formales de alrededor para dirigirme al parque diseñado después por Capability Brown. Desde allí podría ir a los terrenos más salvajes de las Cumbres, hacia el Kinder Scout, donde se libraron las grandes batallas de los derechos de paso, y frente a los famosos riscos de arenisca donde tuvo lugar «la revolución trabajadora en escalada», luego dirigirme hacia la cercana Manchester con sus suburbios formativos o Sheffield para contemplar las ruinas de la época industrial y el gimnasio de escalada montado en una antigua fundición. O podría comenzar con las ciudades industriales, caminar hacia el campo y alcanzar el jardín y el laberinto, pero todos estos planes tan pintorescos terminaron con la leve sospecha de que demostrar que es aún posible caminar en Gran Bretaña no es concluyente de nada. Los páramos industriales británicos son un pálido reflejo del pasado del norte de Europa y yo no quería examinar el pasado del pedestrismo, sino su prognosis, así que una mañana de diciembre me bajé de la furgoneta de Pat en Fremont Street, en el centro de Las Vegas, y él partió a pasar el día escalando los cerros y acantilados de Red Rocks.

Desde casi todas las avenidas este-oeste de Las Vegas, rectas como coordenadas, puedes ver la escarpadura de veintiún kilómetros de largo de las Red Rocks y, detrás de sus colinas redondas y pilares de arenisca rojiza, los picos de tres mil metros de altura del Spring Range. Uno de los aspectos que menos se comentan de esta árida, amnésica y pujante ciudad es su espectacular ubicación: a pesar de estar rodeada por tres lados de espectaculares cadenas montañosas, y a pesar de disfrutar de la hermosa luz del desierto, Las Vegas jamás ha apreciado la naturaleza. *Las Vegas* significa en español «las praderas», señal de que los españoles llegaron antes que los anglosajones a este oasis de los paiutes del sur, pero aquel oasis no fue pueblo hasta el siglo XX, concretamente hasta 1905, cuando el ferrocarril entre Los Ángeles y Salt Lake City decidió montar allí una estación. Después de que el oasis se secara, Las Vegas siguió siendo un pueblo para vagabundos y turistas durante mucho tiempo. El lugar carecía de los recursos minerales de buena parte del estado y solo empezó a florecer en 1931, cuando las apuestas se volvieron legales en Nevada, mientras se construía la presa Hoover en el río Colorado, cincuenta kilómetros hacia el sureste. En 1951, se montó el Emplazamiento de Pruebas de Nevada, cien kilómetros hacia el noroeste y, a lo largo de las décadas siguientes, se han detonado más de mil bombas atómicas en ese terreno (hasta 1963, la mayoría de las pruebas eran sobre la tierra y hay fotos sorprendentes de nubes con forma de hongo elevándose por encima de los gigantescos letreros de los casinos). Las Vegas está confinada por todos estos monumentos colosales a la ambición por dominar ríos, átomos, guerras y, hasta cierto punto, el mundo. Sin embargo, quizá un invento menor pero penetrante haya hecho más por dar forma a esta ciudad del desierto de Mojave: el aire acondicionado, tan ligado a la masiva migración norteamericana hacia el sur y el oeste, a lugares donde muchos pasan todo el verano en interiores climatizados. Por más que suela presentarse como una ciudad excepcional, Las Vegas es un gran emblema de la ciudad, una

versión extrema de los nuevos lugares que se están construyendo en Estados Unidos y en todo el mundo.

El centro de Las Vegas se construyó alrededor de la estación de trenes: se esperaba que los visitantes bajaran del tren y caminaran hasta los casinos y hoteles del apretado centro de Glitter Gulch, alrededor de Fremont Street. Cuando los automóviles reemplazaron a los trenes para los viajeros norteamericanos, cambió el foco: en 1941, apareció el primer complejo casino-hotel pegado a lo que por entonces era la autopista hacia Los Ángeles, Highway 91, y ahora la famosa Franja de Las Vegas. Hace mucho tiempo, al despertar en un automóvil que se dirigía a la reunión antinuclear anual en el Emplazamiento de Pruebas de Nevada, paramos ante un semáforo en la Franja de Las Vegas y vi una jungla de flores de neón y palabras bailando, burbujeando, explotando. Aún recuerdo el impacto de ese espectáculo tras la oscuridad del desierto, celestial e infernal en igual medida. En los años cincuenta, el geógrafo cultural J. B. Jackson describió el entonces nuevo fenómeno de las franjas comerciales de carretera como otro mundo, un mundo construido para extraños y motoristas. «Esta arquitectura es efectiva si se ajusta al sueño de otro mundo. Y aquí comienzas a descubrir la vitalidad de esta nueva arquitectura dirigida-al-otro a lo largo de nuestras autopistas: la creación de un ambiente soñado para nuestro ocio que es totalmente distinto al ambiente soñado una generación antes. Es la creación y al mismo tiempo el reflejo de un nuevo gusto en el público». Ese gusto, afirmó, era uno por algo totalmente nuevo, algo que dejaba atrás anteriores nociones eurocéntricas de recreación y gusto, algo adaptado a los automóviles y las nuevas fantasías futurísticas y tropicales de los conductores de dichos automóviles: «Esas fachadas aerodinámicas, entradas ostentosas y efectos de color intencionadamente estrafalarios, los cientos de luces y colores alegres que tanto chocan con lo viejo y lo tradicional». Esta arquitectura local inventada para la

Norteamérica automovilística fue celebrada en el famoso manifiesto arquitectónico de 1972 *Aprendiendo de Las Vegas.*

Sin embargo, en los últimos años, algo totalmente inesperado ha ocurrido en la Franja de Las Vegas. Como esas islas donde una especie extraña se reproduce con tanto éxito que termina devastando el entorno y finalmente muere de hambre, la Franja de Las Vegas ha atraído tantos automóviles que las ocho autopistas son un continuo atasco. Sus fabulosos letreros de neón fueron hechos para ser vistos desde lejos al conducir, como lo son los grandes carteles que ocultan edificios mediocres en cualquier franja comercial, pero esta franja de franjas se ha vuelto en los últimos años la nueva y flamante avanzadilla de la vida peatonal. Los antaño dispersos casinos sobre la Franja de Las Vegas se han apretujado en un bulevar de fantasías y tentaciones, de manera que ahora los turistas pueden dejar sus automóviles en alguno de los gigantescos aparcamientos de los casinos y vagar a pie por la Franja de Las Vegas durante días; y eso es lo que hacen millones de turistas, más de treinta millones al año, más de doscientos mil a la vez en un fin de semana ajetreado. Hasta en agosto, cuando se rondan los 40º C por la noche, he visto muchedumbres fluir en todas direcciones por la Franja de Las Vegas, lentamente, tampoco mucho más lentas que los automóviles. La misma arquitectura de los casinos ha sufrido cambios radicales desde que el profético Caesars Palace eligiera en 1966 por una arquitectura de fantasía sin reincidir en el neón y el Mirage presentara, en 1989, la primera fachada concebida como espectáculo para los peatones que por allí pasaran. De pronto el caminar parecía poder revivir en aquel lugar, el más inhóspito e improbable; aquel lugar parecía anunciar el futuro y yo sentía que, al caminar por la Franja de Las Vegas, daría con ese futuro.

En comparación con los nuevos ambientes de fantasía de la Franja de Las Vegas, el brillo de Fremont Street parecía anticuado y fue rediseñado como una suerte de ciberpasaje. Sus bloques centrales han sido cerrados a los automóviles para que los peatones puedan andar libremente y, sobre la calle

repavimentada, hay una bóveda muy alta donde se proyectan espectáculos de láser por la noche, de modo que el cielo de antes ahora es una especie de pantalla de televisión gigantesca. A la luz del día, sigue siendo un lugar triste, medio abandonado, y no me costó mucho rato recorrerlo y moverme hacia el sur, por Las Vegas Boulevard, que finalmente se transforma en la Franja de Las Vegas. Antes de volverse la Franja de Las Vegas, el bulevar es una fila de moteles y edificios venidos a menos, tristes tiendas de *souvenirs* o pornografía y casas de empeño, el feo patio trasero de los negocios de apuestas, el turismo y el entretenimiento. Un indigente negro acurrucado con una manta marrón en una parada de bus me observó al pasar y yo observé a una pareja asiática al otro lado de la calle salir de una de las diminutas capillas donde se celebran bodas, él de traje negro, ella de blanco inmaculado, tan impersonalmente perfectos que podrían haber sido figuritas de una colosal tarta de boda. Cada negocio parecía defenderse por sí mismo; la capilla no parecía intimidada por los *sex shops*, ni el casino más fastuoso por las ruinas y los solares de alrededor. No había mucha gente en la acera conmigo en esta zona derruida entre las dos versiones oficiales de Las Vegas.

Y llegué al viejo hotel El Rancho, incendiado y tapiado. Los primeros casinos —Dunes, Sands, Sahara y Desert Inn, en la Franja de Las Vegas, y Pioneer Club, Golden Nugget, Frontier Club y Hotel Apache, en Fremont Street— habían idealizado el desierto y el Oeste, pero casinos más recientes se han deshecho del orgullo regional y han recreado lugares cuanto menos parecidos al Mojave, mejor. Sands está siendo reemplazado por Venetian, con canales y todo. Después pensé que mi caminata era un intento de encontrar una continuidad de la experiencia, la continuidad espacial que suele dar el caminar, pero aquel lugar me venció y la falta de continuidad de las luces y las recreaciones hicieron que me rindiera. También me venció de otro modo. Las Vegas, que tenía una población de 5 mil habitantes a comienzos del siglo XX, 8.500 en 1940 y cerca de medio millón en los

ochenta, cuando los casinos parecían estar solos en la extensión de arbustos de la creosota y yucas, tiene ahora un millón doscientos cincuenta mil residentes y es la ciudad que crece más rápido de todo el país. La glamurosa Franja de Las Vegas está rodeada de una extensión colosal de parques de caravanas, campos de golf, urbanizaciones cerradas y subdivisiones genéricas —una de las muchas ironías de Las Vegas es que tiene un oasis peatonal en el corazón del suburbio de los relucientes coches—. Quería haber caminado desde la Franja de Las Vegas hasta el desierto y llamé a la compañía cartográfica local para que me recomendaran alguna ruta, ya que todos mis mapas se habían quedado anticuados. Me dijeron que la ciudad estaba creciendo tan rápido que sacaban un mapa nuevo al mes y me recomendaron algunas de las rutas más cortas entre el sur de la Franja de Las Vegas y el inicio de la ciudad, pero Pat y yo las cruzamos en automóvil y vimos que eran lugares peligrosos para emprender por allí una caminata solitaria: almacenes, fábricas, solares y casas amuralladas en total abandono y algún automóvil o algún pobre indigente. Así es que me quedé atascada en aquel supuesto oasis peatonal y me di cuenta de que podía mover mentalmente los grandes casinos como piezas de ajedrez sobre el tablero del desierto: si iba diez años atrás, los casinos de fantasía habían desaparecido; veinte años atrás, los casinos estaban dispersos y casi no había peatones; cincuenta años atrás, solo había un par de puestos de avanzadilla aislados, y, un siglo atrás, apenas un caserío alrededor de una diminuta whiskería interrumpía la tierra yerma extendiéndose en todas direcciones.

Bajo el pabellón destartalado situado frente a Stardust, una pareja de ancianos franceses me preguntó cómo llegar al Mirage. Los vi alejarse lentamente caminando desde el viejo mundo de fantasía de tráfico rodado norteamericano hacia los brillantes futuros y el nuevo mundo de fantasía nostálgica del centro de la Franja de Las Vegas y decidí seguir sus pasos hacia el sur. A medida que avanzaba, los caminantes dispersos comenzaron

a volverse multitudes. El novio y la novia que había visto salir de la capilla reaparecieron caminando cerca de mí por el bulevar, ella con una delicada chaqueta acolchada sobre su vestido de novia y tacones de aguja. Los turistas vienen aquí de todos los países ricos (y los empleados de los países pobres, especialmente de países de Centroamérica). Otra de las ironías de Las Vegas es ser uno de los mayores centros turísticos del mundo cuya ciudad apenas llega a vislumbrar turista alguno. Por ejemplo, en Barcelona o Katmandú, los turistas desean ver a los lugareños en su hábitat natural, pero en Las Vegas los lugareños son empleados, animadores y artistas en el hábitat utópico creado para los turistas. El turismo en sí es uno de los últimos puestos de avanzadilla del caminar. Siempre ha sido una actividad *amateur* que no requiere habilidades especiales ni equipo alguno, que devora el tiempo libre y alimenta la curiosidad visual. Para satisfacer la curiosidad, tienes que estar dispuesto a parecer ingenuo y entregarte a explorar, mirar y ser mirado y, hoy en día, la gente parece más deseosa o capaz de entrar en ese estado en cualquier parte menos en su pueblo, en su ciudad, en su país. Aquello que se considera placentero en otro lugar quizá solo sea el cumplimiento del deseo de sentir el tiempo, el espacio y los sentidos de manera diferente por ir a un ritmo más lento del habitual.

Frontier fue el primer casino en el que entré. Durante seis años y medio los visitantes habían podido disfrutar allí de un espectáculo al aire libre que tenía lugar las veinticuatro horas del día: un piquete de trabajadores —limpiadores, camareros y conductores— combatiendo el antisindicalismo de los nuevos propietarios, testificando con sus pies y sus carteles día y noche, bajo el calor abrasador del verano y las tormentas del invierno. Durante esos años nacieron 101 bebés y 17 huelguistas murieron y nadie cruzó la línea del piquete. Aquello se transformó en la gran batalla sindical de la década, una inspiración nacional para activistas. En 1992, la Federación Estadounidense del Trabajo y Congreso de Organizaciones Industriales (AFL-CIO) organizó un evento relacionado con aquella batalla,

la Marcha de la Solidaridad del Desierto. Activistas sindicales y huelguistas caminaron casi quinientos kilómetros desde el casino Frontier, atravesando el desierto, hasta los tribunales de Los Ángeles, en una clara muestra de su disposición a sufrir y demostrar su compromiso con la causa. La cineasta de Las Vegas Amie Williams comentó, mientras me mostraba fragmentos de su documental sobre la huelga del Frontier, que el sindicato es como una religión norteamericana de la familia y la solidaridad: el sindicato tiene hasta un credo, «Una herida de uno es una herida de todos», y en la Marcha de la Solidaridad del Desierto también se hizo con su propia peregrinación. En el metraje de Amie, personas que no parecían acostumbradas a caminar avanzaban a duras penas por la vieja Ruta 66, se quitaban los zapatos para vendarse los pies por la noche y se levantaban para volver a andar al día siguiente. Un carpintero y líder sindical llamado Homero, un hombre con barba que parecía motorista, había sido testigo del milagro de la peregrinación: en medio de una tormenta, un claro de sol siguió sus pasos y así los peregrinos permanecieron secos; aquel hombre contaba aquella anécdota tan excitado como si hubiera sido uno de los hijos de Israel para quienes se abrió el mar Rojo. Finalmente, la familia antisindical que había adquirido el Frontier se vio forzada a venderlo y, el 31 de enero de 1997, los nuevos propietarios invitaron al sindicato a regresar a la empresa. Quienes habían pasado siete vivificantes años caminando en fila volvieron a preparar cócteles y hacer camas. En el interior del Frontier, no había recuerdo alguno de la lucha: la supernova de alfombras de vertiginosos motivos, las tragaperras tintineantes, las luces intermitentes, los espejos, los empleados moviéndose con paso enérgico, los visitantes paseando con calma en esa media luz que baña todos los casinos seguían igual que siempre. Estos son laberintos modernos, hechos para perderse por ellos, con sus extensiones sin ventanas llenas de ángulos extraños, muros de tragaperras que obstaculizan la visión y otras distracciones concebidas, como las distracciones de los centros comerciales y los grandes almacenes,

para prolongar los encuentros de los visitantes con las tentaciones que pueden hacerlos abrir sus billeteras antes de dar con las bien disimuladas puertas de salida. Muchos casinos tienen «cintas transportadoras de personas» —rampas móviles como las de los aeropuertos—, pero todas conducen hacia sus interiores. Encontrar la salida depende de ti.

Deambular y apostar tienen algunas cosas en común: ambas son actividades en las cuales la expectación puede ser más intensa que la llegada, el deseo más seguro que su satisfacción. Poner un pie frente al otro o las cartas sobre la mesa es jugar con el azar, pero para los casinos el apostar se ha convertido en una ciencia altamente predecible y tanto los casinos como la ley de Las Vegas están tratando de controlar las probabilidades del caminar por la Franja de Las Vegas también. La Franja de Las Vegas es un verdadero bulevar. Está expuesta al clima y abierta a sus alrededores, un espacio público en el que aquellas gloriosas libertades de la Primera Enmienda pueden ser ejercitadas, pero se está haciendo un enorme esfuerzo por eliminarlas a fin de que la Franja de Las Vegas se transforme en una suerte de parque de diversiones o centro comercial, un espacio en el que podemos ser consumidores pero no ciudadanos. Cerca del Frontier se encuentra el Fashion Show Shopping Center, donde se reúnen los repartidores de folletos de un modo que constituyen una de las muchas subculturas de la Franja de Las Vegas. Muchos son centroamericanos indocumentados, me comentó Amie Williams, y los folletos suelen ofrecer algo relacionado con el sexo (aunque Las Vegas tiene una inmensa industria sexual, sus clientes suelen ser reclutados mediante anuncios, no mediante callejeo; las decenas de kioscos que se reparten a lo largo de la Franja de Las Vegas ofrecen pocos diarios pero toda una biblioteca de panfletos, tarjetas y folletos con fotografías a color promocionando una armada de «bailarinas privadas» y «servicios de acompañantes»). Ya que las mujeres mismas suelen ser invisibles, se ha atacado la visibilidad de sus anuncios. El condado emitió una ordenanza que hace de los «ofrecimientos fuera de

local» en el «distrito turístico» un delito menor. Gary Peck, director de la sede en Nevada de la Unión Americana de Libertades Civiles (ACLU), me habló sobre «la casi transparente paradoja de que Las Vegas se promueva a sí misma como el lugar donde todo vale —sexo, alcohol, apuestas—, pero tenga ese casi obsesivo intento de controlar totalmente el espacio público, la publicidad en carteles, en el aeropuerto, la mendicidad, la libre expresión». La pelea de la ACLU sobre la ordenanza de los folletos llegó hasta la Corte Federal de Apelaciones y siguieron apareciendo otros temas. Un poco antes, ese mismo año, gentes volcadas en reunir firmas fueron hostigadas y un pastor y cuatro colaboradores terminaron arrestados por hacer proselitismo en la Fremont Street Experience, acusados de «bloquear una acera», aunque dicho pasaje, ahora peatonal, es una sola amplia acera que necesita la aparición de decenas de personas para ser obstruida.

Los casinos y el condado, me contó Peck, están tratando de privatizar las aceras y así darse más poderes para perseguir o expulsar a cualquier persona que se limite a ejercer los derechos recogidos en la Primera Enmienda —hablar sobre religión, sexo, política, economía— o altere la placentera experiencia que se supone los visitantes deben tener (igualmente, Tucson ha estado tratando recientemente de privatizar aceras arrendándolas por un dólar a negocios para permitirles expulsar a los indigentes). A Peck le preocupa que si tienen éxito en eliminar la antigua «libertad de la ciudad» en la acera, se sentará un precedente para el resto del país, transformando en centros comerciales lo que antes eran espacios públicos, convirtiendo así las ciudades en parques temáticos. «El parque temático —escribe Michael Sorkin— presenta su versión alegremente regulada del placer, todas esas formas astutamente engañadoras, como un sustituto del espacio democrático urbano, y lo hace llamativamente quitándole a la urbanidad problemática su filo, la presencia de los pobres, el crimen, la suciedad, el trabajo». El Mirage ya ha instalado un pequeño cartel en una de sus extensiones de césped: «Esta acera es propiedad privada delMirage Casino

Hotel, el cual permite su uso para facilitar el movimiento peatonal. Cualquiera que sea hallado merodeando o impidiendo de alguna forma el movimiento peatonal puede ser arrestado por intrusión», y decenas de carteles dispuestos a lo largo de toda la Franja de Las Vegas dicen: «Distrito turístico: Prohibidos los usos obstructivos de las aceras públicas». Los carteles no están ahí para proteger la libertad de movimiento de los peatones, sino para limitar lo que los peatones pueden hacer o ver.

Aquel día de calor, después de haber andado seis kilómetros por Fremont Street respirando los gases de los tubos de escape, me sentía cansada y acalorada. La distancia es engañosa en la Franja de Las Vegas: las intersecciones más grandes están separadas por un kilómetro, pero los nuevos casinos con sus torres de veinte o treinta plantas parecen más cercanos porque no se percibe su escala. Treasure Island es el primero de los nuevos casinos-parques temáticos al que se llega por el norte y uno de los más fantásticos, cuyo nombre no refiere a un lugar o periodo histórico como el resto, sino a una novela de aventuras sobre la vida de los piratas en los mares del Sur. Con una fachada de roca falsa y edificios pintorescos tras su laguna con palmeras y barcos piratas, semeja una versión hotel-resort de la atracción Piratas del Caribe de Disneylandia, pero es el contiguo Mirage el que inventó el espectáculo peatonal en 1989, con su volcán que hace erupción cada quince minutos por las noches, para el deleite de las multitudes reunidas. Cuando Treasure Island abrió en 1993, destronó al volcán con su batalla entre piratas cuyo clímax es el hundimiento de un barco, pero la batalla solo ocurre un par de veces al día.

Los autores de *Learning from Las Vegas* (Aprendiendo de Las Vegas) hace tiempo se quejaban de que «el Comité de Embellecimiento continuaría recomendando volver la Franja de Las Vegas unos Campos Elíseos del Oeste, tapando los carteles con árboles y refrescando el ambiente con fuentes de agua gigantes». Las fuentes ya han llegado y los grandes espejos de agua frente al Mirage y Treasure Island son empequeñecidos por el lago

de ocho acres de Bellagio, donde se levantaba Dunes, frente al Caesars Palace, cruzando Flamingo Road. Estos cuatro casinos juntos hacen algo nuevo y sorprendentemente anticuado, un híbrido salvaje entre jardín formal y jardín de esparcimiento extendido a lo largo de una vía pública. El volcán del Mirage sepultó a la vieja Las Vegas de manera tan definitiva como el Vesubio lo hizo con Pompeya, cambiando la arquitectura y también el público. Las fuentes están por todos lados y, sí, ya es una especie de Campos Elíseos del Oeste, en el sentido de que caminar para admirar la arquitectura y ver a los otros caminantes se ha vuelto un pasatiempo. La Franja de Las Vegas está reemplazando su visión de un futurama norteamericano de *neon-go-go* por Europa, una versión pop y divertida de Europa, una Europa de grandes éxitos arquitectónicos y *boulevardiers* en pantalones cortos y camisetas. ¿Acaso hay alguna diferencia entre disponer templos y puentes italianos y romanos en miniatura en jardines ingleses y poner templos y puentes gigantescos en el desierto, entre construir volcanes en jardines del siglo XVIII, como los jardines Dessau-Wörlitz en Alemania, y construirlos en bulevares en Nevada? Caesars Palace, con sus cipreses de color verde oscuro, sus fuentes y sus estatuas clásicas en la entrada, reúne muchos de los elementos del jardín formal, aquel jardín que era en sí una extensión italiana de costumbres romanas adaptadas por franceses, holandeses e ingleses. Bellagio, con su fachada de fuentes, recuerda a Versalles, cuya escala era una demostración de riqueza, poder y triunfo sobre la naturaleza. Estos lugares son repeticiones mutantes de los paisajes en los que se desarrolló el caminar como placer por la contemplación de hermosas vistas. Las Vegas se ha vuelto la sucesora de Vauxhall, Ranelagh, Tívoli y el resto de los jardines de placer del pasado, un lugar donde los placeres improvisados de caminar y mirar se mezclan con espectáculos altamente organizados (los escenarios dispuestos para espectáculos de música, teatro y pantomima eran una parte importante de los jardines de esparcimiento, al igual que las zonas destinadas a bailar, comer, beber y

sentarse). Como diría un promotor de Las Vegas, el jardín, cruzado con el bulevar, ha regresado y, con él, la vida peatonal.

Todos los esfuerzos por controlar quién pasea y cómo pasea reflejan que caminar aún puede, de alguna forma, ser subversivo. Al menos subvierte los ideales del espacio enteramente privatizado y las multitudes controladas y supone un entretenimiento que no pasa por la necesidad de gastar o consumir. Aunque el caminar sea un efecto secundario que pasa inadvertido en los juegos de apuestas —después de todo, las fachadas de los casinos no fueron construidas con ánimo de hacer ningún bien público—, la Franja de Las Vegas es ahora un lugar por donde caminar. Y, después de todo, hoy en día los Campos Elíseos de París también pertenecen a los turistas y a los extranjeros que los recorren paseando, comprando, comiendo, bebiendo y disfrutando de las vistas. Nuevos pasos peatonales sobre nivel eliminan la intersección de gente y automóviles en el cruce de Flamingo Road con la Franja de Las Vegas y son puentes bonitos que además cuentan con algunas de las mejores vistas, pero a esos puentes se entra y se sale a través de los casinos, por lo que quizás llegará el momento en que solo la gente bien vestida pueda cruzar esa calle aquí y el populacho tendrá que arriesgarse con los automóviles o dar un largo desvío. La Franja de Las Vegas no son los Campos Elíseos también por otras razones: la Franja de Las Vegas carece de la perfecta rectitud que Le Nôtre le dio a la vía más antigua, la rectitud que te deja ver lejos en la distancia, pues la Franja de Las Vegas se curva, sube y baja ligeramente, aunque siempre hay intersecciones con otras calles, y el puente sobre Flamingo Road entre Bellagio y Caesars ofrece las mejores vistas sobre el desierto al oeste y las Red Rocks, y, desde el otro puente, el puente que conecta sobre la Franja de Las Vegas Bellagio y Bally’s, pude divisar… ¡París! Había olvidado que hay un casino París en construcción, pero ahí, surgiendo del suelo polvoriento del Mojave, como un espejismo urbano, una aparición de un *flâneur*, la Torre Eiffel, a medio terminar y a mitad de escala, pero ya dominando lo que parecía un

achaparrado Louvre y el Arco de Triunfo, en una antigeográfica mezcla de grandes éxitos arquitectónicos.

Por cierto, Las Vegas no solo está reinventando el jardín, sino también la ciudad: New York New York está muy cerca, calle abajo, de Bellagio; Tokio está calle arriba, en el Palacio Imperial, y una versión mucho más antigua de San Francisco, Barbary Coast, está frente a Caesars. Al igual que el casino París, New York New York, de 1996, muestra tipicidades de la ciudad: un curioso minilaberinto de calles semeja varios barrios de Manhattan, con señales de tráfico, tiendas (solo las tiendas de *souvenirs* y el puesto de comida son reales, como descubrí cuando estúpidamente traté de entrar en una librería), aparatos de aire acondicionado colgados en las ventanas de la tercera planta y hasta una esquina de grafiti, pero, por supuesto, sin la variedad, la vida, los peligros y las posibilidades de la vida urbana real. Franqueado por la Estatua de la Libertad recibiendo a jugadores en lugar de masas de gente ansiosa por alcanzar la libertad, New York New York es un *souvenir* caminable de la ciudad. Aunque no sea de bolsillo ni portátil, sino un destino en sí mismo, cumple la función del *souvenir*: recordar un par de aspectos agradables y tranquilizadoramente familiares de un lugar complicado. Comí tarde en el New York New York y bebí casi un litro de agua para reponer toda el agua que se había evaporado de mí en la aridez desértica de mi caminata del día.

De vuelta en el bulevar, una joven mujer de Hong Kong me pidió que le hiciera una fotografía con la Estatua de la Libertad de fondo y luego con el inmenso león de la MGM al otro lado de la calle: la mujer posó exultante en ambas. Gente gorda y gente flaca, gente en pantalones cortos anchos y en vestidos ajustados, pocos niños y muchos ancianos fluían a nuestro alrededor; le devolví la cámara y continué hacia el sur con la multitud, hasta la última estación de este peregrinaje del juego, Luxor, cuya forma piramidal y esfinge dicen Antiguo Egipto, pero cuyos cristales relucientes con juegos de láseres por la noche dicen tecnología. Los recién casados a

los que había visto por la mañana estaban en la entrada: ella había dejado a un lado la chaqueta y el bolso para posar ante la cámara junto a una de las falsas estatuas egipcias. Me despertaron curiosidad, me pregunté por qué habrían elegido pasar las primeras horas de su luna de miel paseando por la Franja de Las Vegas, qué les habría traído a ese encuentro con la fantasía global filtrada por el clima del desierto de Nevada y la economía del juego. ¿Quién soy yo para suponer que por ser turistas de Las Vegas aquellas personas no tenían otras vidas: que esa pareja de ingleses no podría decidir ir en sus próximas vacaciones al Distrito de los Lagos, que la pareja de ancianos franceses no podría vivir en París o cerca de la Plumb Village cercana a Burdeos donde el maestro zen y monje budista vietnamita Thich Nhat Hanh enseña meditación caminante, que los afroamericanos no podrían haber participado en la marcha de Selma a Montgomery cuando fueron niños, que el mendigo en silla de ruedas no podría haber sido atropellado por un automóvil en Nueva Orleans, que la novia y el novio no podrían ser escaladores japoneses del monte Fuji, descendientes chinos de eremitas de montaña, ejecutivos del sur de California que tienen cintas de andar en sus hogares, que esa guatemalteca que reparte descuentos para paseos en helicóptero no podría haber caminado las estaciones de la cruz en su iglesia o haber paseado alguna vez en la plaza de su pueblo natal, o ese barman camino a su trabajo no podría haber participado de la marcha de AFL-CIO por el desierto? La historia del caminar es tan expansiva como la historia humana, y lo más atractivo de este oasis peatonal en medio del deterioro suburbano en medio de la gran extensión del desierto es que apunta a la amplitud de dicha historia, no a través de sus falsas Romas y Tokios, sino a través de sus turistas italianos y japoneses.

Las Vegas sugiere que la sed por lugares, por ciudades y jardines y naturaleza, no está saciada, que la gente seguirá buscando la experiencia de deambular al aire libre para admirar la arquitectura, los espectáculos y los artículos en venta, seguirá anhelando las sorpresas y a los extraños. Que

esta ciudad como un todo sea uno de los sitios menos amables del mundo para un peatón da cuenta de algunos de los problemas con los que nos debemos enfrentar como peatones, pero que su atracción sea un oasis peatonal indica que es posible recobrar espacios por los que caminar. Que esos espacios puedan ser privatizados para volver ilegales las libertades de caminar, hablar y manifestarse sugiere que en Estados Unidos se libra una dura batalla sobre los derechos de paso, la misma batalla que libraron los senderistas ingleses hace medio siglo, aunque ahora se lucha por espacios urbanos, no rurales. Igualmente inquietante es la extendida disposición a aceptar simulaciones de lugares reales, porque así como estas simulaciones suelen impedir el pleno ejercicio de las libertades civiles, también proscriben el espectro total de vistas, encuentros y experiencias que pueden inspirar a un poeta, a un crítico cultural, a un reformador social, a un fotógrafo callejero.

Pero el mundo mejora a la vez que empeora. Las Vegas no es una anomalía, sino una intensificación de la cultura convencional, y caminar sobrevivirá fuera de dicha cultura y a veces regresará a ella. Cuando la red viaria y las urbanizaciones residenciales de las afueras se desarrollaban en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial, Martin Luther King estaba estudiando a Gandhi y reinventando el peregrinaje cristiano como algo políticamente poderoso en un lado de su propio continente y, en el otro lado, Gary Snyder estaba estudiando a los sabios taoístas y la meditación caminante y repensando la relación entre espiritualidad y medio ambiente. En el momento presente, el espacio por donde caminar está siendo defendido y a veces ampliado por los grupos de activistas caminantes que surgen en distintas ciudades de Estados Unidos, desde Feet First, en Seattle, y PEDS de Atlanta, hasta Philly Walks y Walk Austin, también por el agitador grupo británico Reclaim the Streets y por organizaciones más antiguas como la Rambler’s Association y otras asociaciones rebeldes británicas en favor del caminar y el acceso, así como por la remodelación

urbana a favor de los peatones, desde Amsterdam hasta Cambridge, Massachusetts. Las tradiciones del caminar se mantienen por el resurgimiento del peregrinaje a pie a Santiago de Compostela en España y el muy floreciente de Chimayó, Nuevo México, la creciente popularidad de la escalada y el montañismo, los artistas y escritores que trabajan con el caminar como medio, la difusión de las prácticas budistas de meditación caminante y circunvalación de montañas, el renovado entusiasmo secular y religioso por los laberintos…

«Este lugar es un *laberinto*», gruñó Pat cuando me encontró en Caesars Forum, el pasaje del casino. El Forum es el remate, la joya de la corona de todas las recreaciones que hace Las Vegas del pasado. Es un pasaje en exactamente el mismo sentido que Walter Benjamin describió los pasajes parisinos, para lo cual cita una guía de 1852 que dice lo siguiente: «Ambos lados de estos pasajes, que son iluminados desde arriba, están bordeados con las más elegantes tiendas, de modo que el pasaje es una ciudad, un mundo incluso, en miniatura», y más tarde, añade: «Los pasajes eran un cruce de una calle con un *interieur*». Con su techo abovedado pintado para parecer el cielo y puntos de iluminación oculta que cambia de luz a media luz cada treinta minutos, Caesars Forum es mucho más de lo que Benjamin podría haber imaginado. Sus «calles» curvas son confusas y están llenas de distracciones: las tiendas atestadas de ropa, perfumes, juguetes y trastos, una fuente que por detrás es un gigantesco acuario de peces tropicales, la famosa fuente de dioses y diosas núbiles que «vuelven a la vida» cuando se desata una tormenta simulada con iluminación láser serpenteando por toda la bóveda celestial. Solo hacía seis meses de mi visita a los pasajes de París, hermosos lugares muertos, como lechos de ríos secos, con la mitad de sus tiendas cerradas y un par de personas recorriendo sus pasillos de mosaicos, pero Caesars Forum está constantemente atestado (como también lo están los pasajes de Bellagio, modelados según la famosa Galería de Milán). Se trata de uno de los centros comerciales más exitosos del mundo, dice *The*

Wall Street Journal, y se planea una nueva ampliación, la recreación de un pueblo romano en una colina, con apariciones ocasionales de carros tirados por caballos. Un pasaje nunca fue mucho más que un centro comercial, aunque un *flâneur* se suponía más contemplativo que la rata que suele pasearse por los centros comerciales; los caballeros frívolos son tan comunes como los compradores sentimentales. «Salgamos de aquí», le dije a Pat; terminamos nuestras copas y nos fuimos a las Red Rocks.

Red Rocks es tan abierto, tan público, como Las Vegas Boulevard, pero nadie lo está promoviendo, como nadie (a menos que venda equipamiento) está promoviendo la actividad gratuita de caminar como algo preferible a la lucrativa industria del automóvil. Mientras miles de personas pasean por la Franja de Las Vegas, menos de cien deambulan por el terreno más amplio de las Red Rocks, cuyos pináculos y contrafuertes son más altos y más espectaculares que cualquier casino. Mucha gente solo conduce o se baja del automóvil lo justo para hacerse una fotografía, reacia a rendirse al ritmo más lento del lugar, contentarse con un solo atardecer al día o admirar la vida salvaje que no obedece a reglas impuestas por otros. Más allá de algunos senderos, pernos fijos en las rocas, arena y señales (y una arraigada tradición de adoración de la naturaleza) las Red Rocks es un lugar sin las huellas humanas que suelen estructurar nuestros pensamientos. Aparte de los cambios climáticos, las estaciones, la luz, el funcionamiento del cuerpo y la mente, la mayor parte del tiempo allí nunca pasa nada.

La meditación tiene lugar en una especie de pradera de la imaginación, una parte de la imaginación que no ha sido aún arada, desarrollada ni dedicada a ningún uso práctico inmediato. Los conservacionistas sostienen que tales mariposas, tales pastizales y tales humedales son absolutamente necesarios en el gran esquema de las cosas aun cuando no produzcan cosechas que puedan ser objetos de comercio. Y eso también puede afirmarse de las praderas de la imaginación: el tiempo pasado allí no es tiempo de trabajo, pero sin ese tiempo la mente se vuelve estéril, aburrida,

domesticada. La lucha por el espacio libre —por la naturaleza y el espacio público— debe ser acompañada por una lucha por el tiempo libre necesario para recorrer dicho espacio. De otro modo, la imaginación individual será allanada para montar en su planicie cadenas de tiendas que sacien el apetito consumista, agiten la delincuencia y provoquen las famosas crisis. Las Vegas no ha decidido aún si sepultar ese espacio bajo el pavimento o promoverlo.

Esa noche dormimos cerca de las Red Rocks, en un campamento improvisado por donde las siluetas de los campistas se perfilaban frente a las fogatas bajo el cielo estrellado y el fulgor de Las Vegas visible sobre las colinas. Por la mañana, nos encontramos con Paul, un joven guía que solía conducir desde Utah para escalar allí y que había invitado a Pat a escalar con él. Nos condujo por un sendero que serpenteaba entre los pequeños arroyos y el lecho seco de un río rodeado del espléndido follaje que recordaba paseos anteriores, enebro y muérdago del desierto, robles del desierto de hoja pequeña, yucas, manzanitas y algún que otro cactus erizo, todos raquíticos y distribuidos irregularmente por aquel suelo rocoso y árido de un modo que recuerda a los jardines japoneses. Cojeando aún de una caída que había sufrido hacía seis meses, Pat iba a la retaguardia y Paul y yo caminábamos conversando sobre música, montañismo, concentración, bicicletas, anatomía, simios. Cuando me di la vuelta para mirar hacia Las Vegas del mismo modo en que, desde Las Vegas, había mirado hacia las Red Rocks el día anterior, Paul dijo: «No mires hacia atrás»; pero de todos modos miré, asombrada por el grosor de la capa de niebla tóxica que se cernía sobre la ciudad. El lugar parecía una bóveda marrón con un par de chapiteles apenas visibles en su interior. Que el desierto pudiera ser claramente visto desde la ciudad pero no al revés me pareció una alegoría precisa, como si uno pudiera mirar hacia atrás, desde el futuro hacia el pasado, pero no hacia delante, desde este lugar ancestral hacia el futuro envuelto en problemas, misterio y humo.

Paul nos condujo fuera del sendero entre los matorrales que llevaban al abrupto y estrecho Cañón del Enebro y yo logré ascender por aquellas rocas que parecían ir ganando belleza con rojos y tonos beis más intensos, a veces moteadas con puntos rosados del tamaño de una moneda, hasta llegar al arranque de la escalada. «Olive Oil: Esta ruta asciende por sistemas de grietas doscientos metros hasta el lado sur de Rose Tower», leí en la destrozada *Guía del Club Alpino Americano* de Pat. Me recosté y los observé escalar fácilmente los primeros treinta metros y estudié los ratones que andaban por allí, animalillos menos glamurosos que los tigres blancos y delfines del Mirage, pero más vivos. Más tarde me di la vuelta y pasé el resto del día andando por un terreno más plano, paseando por los pocos senderos que había a lo largo de las aguas claras y veloces del arroyo del Pino, explorando otro cañón, volviendo para mirar crecer las sombras sobre los montes y la luz volverse más densa y dorada, como si el aire fuera a transformarse en miel que se disolvería con la noche.

Caminar ha sido una de las constelaciones en el cielo estrellado de la cultura humana, una constelación cuyas tres estrellas son el cuerpo, la imaginación y el ancho y extraño mundo y, aunque las tres existen de forma independiente, son las líneas trazadas entre ellas, trazadas por el acto de caminar por motivos culturales, lo que las transforma en constelación. Las constelaciones no son fenómenos naturales, sino imposiciones culturales: las líneas trazadas entre estrellas son senderos recorridos por la imaginación de quienes los han seguido anteriormente. Esta constelación llamada caminar tiene una historia, la historia hollada por todos esos poetas y filósofos e insurrectos, por peatones imprudentes, por mujeres de la calle, peregrinos, turistas, senderistas y montañistas. Que tenga también un futuro depende de que esos trazos que la conectan continúen siendo recorridos.

Notas

01. Recorriendo una colina. Una introducción

21 «Unas vistas absolutamente nuevas provocan una gran felicidad»: Henry David Thoreau, «Walking», en *The Natural History Essays* (Salt Lake City: Peregrine Smith Books, 1980), pág. 99.

25 Las armas nucleares fueron lo primero que me llevó: mis escritos tempranos sobre caminar y política nuclear aparecieron en mi libro de 1994 *Savage Dreams: A Journey into the Landscape Wars of the American West* (San Francisco: Sierra Club Books, 1994; Berkeley: University of California Press, 1999).

02. La mente a cuatro kilómetros por hora

34 «Solo puedo meditar cuando estoy caminando»: Jean-Jacques Rousseau, *The Confessions* (Harmondsworth, Inglaterra: Penguin Books, 1953), pág. 382.

34 «Al menos en un aspecto»: John Thelwall, *The Peripatetic: or, Sketches of the Heart of Nature and Society* (1793; facsímil reeditado, Nueva York: Garland Publishing, 1978), págs. 1 y 8-9.

35 Historia de Felix Grayeff: *Aristotle and His School: An Inquiry into the History or the Peripatos* (Londres: Gerald Duckworth, 1974), págs. 38-39.

36 Los estoicos se citan en: Christopher Thacker, *The History of Gardens* (Berkeley: University of California Press, 1985), pág. 21, es mi fuente de información sobre la *stoa* y los estoicos. *Streets for People: A Primer for Americans*, de Bernard Rudofsky (Nueva York: Van Nostrand Reinhold, 1982), también da un resumen de esta información.

37 «Para distraerme, recurro»: *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*, edición de Oscar Levy y traducción de Anthony M. Ludovici (Nueva York: Doubleday, 1921), pág. 23.

37 «Solía venir»: Bertrand Russell, *Portraits from Memory*, citado en A. J. Ayer, *Wittgenstein* (Nueva York: Random House, 1985), pág. 16.

38 «Para aminorar la marcha»: Rousseau, *Confessions*, pág. 327.

38 «Miren cómo el lujo»: Jean-Jacques Rousseau, «First Discourse» («Discourse on the Arts and Letters»), en *The First and Second Discourses* (Nueva York: St. Martin's Press, 1964), pág. 46.

39 «vagando por los bosques»: Rousseau, «Second Discourse», *ibid*., pág. 137.

40 «No recuerdo haber tenido»: Rousseau, *Confessions*, pág. 64.

41 «Nunca pensé tanto»: *ibid*., 158.

41 «pensando en temas»: *ibid*., pág. 363.

42 Boswell: «Dialogue with Rousseau», *The Portable Johnson and Boswell*, edición de Louis Kronenberg (Nueva York: Viking, 1947), pág. 417.

43 «Habiendo, por lo tanto, decidido describir»: Jean-Jacques Rousseau, «Second Walk», en *Reveries of the Solitary Walker*, traducción de Peter France (Harmondsworth, Inglaterra: Penguin Books, 1979), pág. 35.

45 «¿De dónde venía este gran contento?»: «Fifth Walk», *ibid*., pág. 83.

47 «Aquello que había sido»: Walter Lowrie, *A Short Life of Kierkegaard* (Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1942), págs. 45-46.

48 «Extrañamente, mi imaginación trabaja mejor»: *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, edición y traducción de Howard V. Hong y Edna H.

Hong (Bloomington: Indiana University Press, 1978), 6:113.

48 «Para soportar una tensión mental»: *ibid*., 5:271 (1849-1581).

48 «Justo en este momento hay un organillero»: *ibid*., 5:177 (1841).

48 «La mayor parte de *O lo uno o lo otro* fue escrita solo dos veces»: *ibid*., 5:341 (1846).

49 «sobrepasado por ideas»: *ibid*., 6:62-63 (1848).

50 «Todo lo que me rodea parece ser perjudicial»: *ibid*., 5:386 (1847).

52 Husserl describió el caminar como «el mundo de la vida presente y la constitución del entorno del mundo externo al organismo», en *Edmund Husserl: Shorter Works*, edición de Peter McCormick y Frederick A. Elliston (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, Harvester Press, 1981). Para la interpretación de este denso ensayo me he beneficiado de *The Fate of Place: A Philosophical History*, de Edward S. Casey (Berkeley: University of California Press, 1997), págs. 238-250.

53 «Si el cuerpo es una metáfora»: Susan Bordo, «Feminism, Postmodernism, and Gender-Scepticism», en *Feminism/Postmodernism*, edición de Linda J. Nicholson (Nueva York: Routledge, 1990), pág. 145.

03. Ascenso y caída: los teóricos del bipedalismo

60 «El caminar humano es una actividad única»: John Napier, «The Antiquity of Human Walking», *Scientific American*, abril de 1967. Napier es uno de los primeros en impulsar la historia del caminar más allá de la historia prehumana e insiste en su importancia formativa allí.

61 «señalan los paralelismos»: Adrienne Zihlman, en «The Paleolithic Glass Ceiling», en *Women in Human Evolution*, edición de Lori D. Hager (Londres y Nueva York: Routledge, 1997), pág. 99. Las lecturas de Zihlman y Dean Falk de Lovejoy y el más amplio género político de la evolución humana en este libro y en el libro de Falk *Braindance* (Nueva York: Henry Holt, 1992) han sido de gran ayuda para mi propia lectura.

65 «Esto es como una articulación de rodilla moderna» y siguiente: Donald Johanson y Matiland Edey, *Lucy: The Beginnings of Humankind* (Nueva York: Simon and Schuster, 1981), pág. 163. Ver también C. Owen Lovejoy con Kingsbury G. Heiple y Albert H. Burstein, «The Gait of Australopithecus», *American Journal of Physical Anthropology*, núm. 38 (1973): págs. 757-780.

65 «En la mayoría de las especies de primates»: C. Owen Lovejoy, «The Origin of Man», *Science*, núm. 211 (1981): págs. 341-350.

66 «El bipedalismo […] figura»: «Evolution of Human Walking», *Scientific American*, noviembre de 1988.

67 El ataque de Dean Falk a Lovejoy: «Brain Evolution in Females: An Answer to Mr. Lovejoy», en Hager, *Women in Human Evolution*, pág. 115.

68 Jack Stern y Randall Sussman: entrevista con el autor, Stonybrook, Nueva York, 4 de febrero de 1998. Mirar también sus comentarios en *Origine(s) de la Bipédie chez les Hominidés* (París: Editions du CNRS/Cahiers de Paléoanthropologie, 1991) y artículos como «The Locomotor Anatomy of *Australopithecus afarensis*», *American Journal of Physical Anthropology*, núm. 60 (1983). Representaciones de homínidos en el bosque profundo aparecieron en *National Geographic* en 1997.

70 En 1991, en el Congreso sobre los Orígenes del Bipedalismo, los tres antropólogos del congreso de París fueron Nicole I. Tuttle, Russell H. Tuttle y David M. Webb; su trabajo «Laetoli Footprint Trails and the Evolution of Hominid Bipedalism» apareció en *Origine(s) de la Bipédie*; los pasajes citados aparecieron en las páginas 189-190.

71 «Una no puede sino recalcar»: Mary Leakey, *National Geographic*, abril de 1979, pág. 453.

72 «según este punto de vista»: Falk, «Brain Evolution», pág. 115.

73 «todo ello produjo un “enfriamiento total del cuerpo”»: Falk, «Brain Evolution», pág. 128, y a lo largo de Falk, *Braindance*. Ver también E. Wheeler, «The Influence of Bipedalism on the Energy and Water Budgets of Early Hominids», *Journal of Human Evolution*, núm. 21 (1991): págs. 117-136.

75 Telefoneé a Owen Lovejoy: C. Owen Lovejoy, entrevista de la autora, 23 de junio de 1998.

04. Cuesta arriba hacia la gracia. Algunas peregrinaciones

79 «Esta gente devota y sencilla»: John Noel, *The Story of Everest* (Nueva York: Blue Ribbon Books, 1927), pág. 108.

79 Mucha de la información sobre Chimayó procede de *Chimayó Valley Traditions*, de Elizabeth Kay (Santa Fe: Ancient City Press, 1987), y de *Sabino’s Map: Life in Chimayó’s Old Plaza*, de Don J. Usner (Santa Fe: Museum of New Mexico Press, 1995).

84 «Todos los lugares de peregrinación»: Victor Turner y Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthopological Perspectives* (Nueva York: Columbia University Press, 1978), pág. 41.

86 «Al escuchar los relatos de los peregrinos»: Lev Tolstói, *War and Peace*, traducción de Ann Dunnigan (Nueva York: Signet Classics, 1965), pág. 589.

86 «Cuando los peregrinos comienzan a caminar»: Nancy Louise Frey, *Pilgrim Stories: On and Off the Road to Santiago* (Berkeley: University of California Press, 1998), pág. 72.

87 «Los liminares carecen de posición y autoridad»: Turner y Turner, *Image and Pilgrimage*, pág. 37.

88 «Vayas donde vayas, ahí estarás»: dicho primeramente por Carl Franz, en su *People’s Guide to Mexico*, dice Greg.

92 «mantenerme en camino»: introducción, *Peace Pilgrim: Her Life and Work in Her Own Words* (Santa Fe: Ocean Tree Books, 1991), pág. xiii.

92 «una completa inclinación»; *ibid*., pág. 7.

93 «No se ve la suciedad»: *ibid*., pág. 56.

94 «un peine, un cepillo de dientes plegable»: *ibid*., pág. xiii.

95 «Camino hasta recibir albergue»: *ibid*., pág. 25.

98 «el reverendo Charles Billups y otros clérigos de Birmingham»: Stephen B. Oates, *Let the Trumpet Sound: A Life of Martin Luther King, Jr.* (Nueva York: Harper and Row, 1982), pág. 236.

99 March of Dimes: información de una conversación telefónica con Tony Choppa, abril de 1998.

101 «A finales de noviembre de 1974»: Werner Herzog, *On Walking in Ice* (Nueva York, Tanam Press, 1980), pág. 3.

102 «Mientras estaba cagando»*: ibid*., pág. 27.

102 «Durante un espléndido momento fugaz»: *ibid*., pág. 57.

05. Laberintos y cadillacs. Caminando en la esfera de lo simbólico

113 W. H. Matthews advierte: W. H. Matthews, *Mazes and Labyrinths: Their History and Development* (1922; reedición, Nueva York: Dover, 1970), págs. 66, 69.

113 «Los laberintos […] suelen tener la forma de un círculo»: Lauren Artress, boletín informativo de la Grace Cathedral, s.f.

120 «cada uno de los personajes»: Matthews, *Mazes and Labyrinths*, pág. 117.

121 «Un sendero de jardín»: Charles W. Moore, William J. Matchell y William Turnbull, *The Poetics of Gardens* (Cambridge, Massachusetts: MIT-Press, 1988), pág. 35.

121 «Puede que te interese saber que tengo un pequeño juego que juego solo»: edición de John Finlay, *The Pleasures of Walking* (1934; reedición, Nueva York: Vanguard Press, 1976), pág. 8.

122 «en una suerte de forma extracorpórea»: Lucy Lippard, *The Lure of the Local: Senses of Place in a Multicentered Society* (Nueva York: New

Press, 1996), pág. 4.

122 «No es difícil entender los principios generales de la mnemónica»: Frances Yates, *The Art of Memory* (Londres: Pimlico, 1992), pág. 18.

06. El camino fuera del jardín

127 Estas descripciones de Dorothy Wordsworth se encuentran en las páginas 132 y 188 de *Recollections of the Lakes and the Lake Poets*, de Thomas de Quincey (Harmondsworth, Inglaterra: Penguin Books, 1970).

127 «Era una gélida mañana»: William Wordsworth, carta a Samuel Taylor Coleridge, 24 de diciembre de 1799, en *Letters of William and Dorothy Wordsworth: The Early Years, 1787-1805*, edición de Ernest de Selincourt (Oxford: Clarendon Press, 1967), págs. 273-280. Es valioso notar que en esta carta ambos Wordsworth se refieren a la «excursión de Taylor», una explicación escrita que describe la primera cascada que visitaron, y a la cascada misma como «un espectáculo como lo esperarías de un jardinero gigante empleado por uno de los cortesanos de la reina Isabel, si este mismo jardinero gigante hubiese consultado a Spenser», lo cual quiere decir que su visión estuvo enmarcada en lo literario y en las tradiciones de jardinería de Inglaterra.

129 Se dice que Wordsworth y sus compañeros hicieron del caminar algo distinto y novedoso: ver, por ejemplo, Marion Shoard, *This Land Is Our Land: The Struggle for Britain's Countryside*, 2ª ed. (Londres: Gaia Books, 1997), pág. 79: «Es a Wordsworth como el que más, que también se debe la idea de que la forma correcta de comunión con la naturaleza es caminando por el campo».

129 «Siempre he imaginado»: Christopher Morley, «The Art of Walking» (1917), en Aaron Sussman y Ruth Goode, *The Magic of Walking* (Nueva York: Simon and Schuster, 1967), un volumen de alegre evangelización que aboga por el hecho de caminar por salud, proporcionando consejos prácticos, y que incluye una antología de ensayos sobre el tema.

129 se sirven del ejemplo del ministro alemán Carl Moritz: «Pero en menos de diez años desde la excursión de Moritz un cambio radical había tomado lugar, y la moda de la excursión de caminantes (o excursión peatonal, como se llamaba entonces) había llegado. Era el comienzo del movimiento» (Morris Marples, *Shanks's Pony: A Study of Walking* [Londres: J. M. Dent and Sons, 1959], pág. 31); «El nuevo fenómeno de excursión peatonal y otras formas de caminar por placer menos ambiciosas […] se establecieron en los últimos diez-quince años del siglo XVIII» (Robin Jarvis, *Romantic Poetry and Pedestrian Travel* [Houndmills, Basingtoke, Hampshire: Macmillan Press, 1997], pág. 4); «eliminando la implicación permanente del caminar de la necesidad y por lo tanto de la pobreza y el vagabundeo» (Anne Wallace, *Walking, Literature, and English Culture* [Oxford: Oxford University Press, 1993], pág. 10); «los cambios en la práctica de y las actitudes hacia el viaje en general, y caminar en particular, acompaña el inicio de la revolución del transporte a mediados del siglo XVIII» (*ibid*., pág. 18). Todos afirman que caminar es viajar; lo cual no es necesariamente mi argumento.

130 «Como en este país consideran a un caminante a pie»: Carl Moritz, *Travels of Carl Philipp Moritz in England in 1782: A Reprint of the English Translation of 1795*, con una introducción de E. Matheson (1795; reedición, Londres: Humphrey Milford, 1924), pág. 37.

130 «Caminamos mi hermano y yo codo con codo»: Dorothy Wordsworth, citado en Hunter Davies, *William Wordsworth: A Biography* (Nueva York: Antheneum, 1980), pág. 70.

131 «No puedo ignorar»: Dorothy Wordsworth a su orgullosa tía, Crackanthorp, 21 de abril de 1794, citada en Selincourt, *Letters*, pág. 117.

132 «Cuando caminamos, de manera natural, nos dirigimos a los campos y los bosques»: Thoreau, «Walking», págs. 98-99.

132 el siglo XVIII creó el gusto por la naturaleza: ver Christopher Thacker, *The Wildness Pleases: The Origins of Romanticism* (Nueva York: St. Martin's Press, 1983), págs. 1-2. Él escribió: «Aristóteles afirmó que toda la poesía era "la imitación de los hombres en acción". Por poesía, él daba a entender todas las formas de arte, desde la escultura al teatro, desde la poesía épica a la historia, a la pintura e incluso la música. […] La definición de Aristóteles de la esfera de la poesía se salta muchas materias que nosotros podemos considerar totalmente apropiadas, de hecho deseables, como el tema de una obra de arte. Sobre todo, la representación de la "naturaleza" es un tema que nosotros, habiendo vivido dos siglos después del estallido romántico a finales del siglo XVIII, hemos aceptado casi sin pensarlo». Mencionando muchas pinturas de paisajes, Thacker va a decir que tal materia podría parecer incomprensible, o al menos inconsecuente, para Aristóteles, y de hecho, para cualquier observador educado antes de la transformación de la percepción que «sucedió en Europa Occidental en el siglo XVIII».

134 «Los médicos del siglo XVI enfatizaban»: Mark Girouard, *Life in the English Country House: A Social and Architectural History* (New Haven: Yale University Press, 1978), pág. 100.

134 La reina Isabel ordenó construir una terraza: Susan Lasdun, *The English Park: Royal, Private & Public* (Nueva York: Vendome Press, 1992), pág. 35.

136 «Hay paseos de gravilla y césped y paseos estrechos»: Celia Fiennes sobre los jardines en Agnes Burton, *The Journeys of Celia Fiennes*, edición de Christopher Morris (Londres: Cresset Press, 1949), págs. 90-91.

137 «daban sombra y refugio durante los paseos»: Lasdun, *English Park*, pág. 66.

138 «¡Oh, Naturaleza gloriosa!»: Shaftesbury en John Dixon Hunt y Peter Willis, *The Genius of the Place: The English Landscape Garden, 1620-*

1840 (Nueva York: Harper, 1975), pág. 122; también un texto clave en Thacker, *The Wildness Pleases*, cuyo título procede de esta efusión.

138 «La poesía, la pintura y la jardinería»: Walpole, citado en Hunt y Willis, *Genius of the Place*, pág. 11.

139 «pedía ser explorado»: John Dixon Hunt, *The Figure in the Landscape: Poetry, Painting and Gardening during the Eighteenth Century* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), pág. 143.

140 «A diferencia del jardín formal francés, cuyo punto de partida era una única vista axial»: Carolyn Bermingham, *Landscape and Ideology: The English Rustic Tradition, 1740-1860* (Berkeley: University of California Press, 1986), pág. 12.

141 «en una armonía con el humanismo»: Christopher Hussey, *English Gardens and Landscapes, 1700-1750* (Londres: Country Life, 1967), pág. 101.

141 «En treinta años»: *Stowe Landscape Gardens* (Gran Bretaña: National Trust, 1997), pág. 45.

142 «Oh guíame hacia los anchos caminos»: James Thomson, *The Seasons* (Edimburgo y Nueva York: T. Nelson and Sons, 1860), pág. 139. Kenneth Johnston, en *The Hidden Wordsworth: Poet, Lover, Rebel, Spy* (Nueva York: Norton, 1998), llama a *The Seasons* el más exitoso poema del siglo, y Andrew Wilton, en *Turner and the Sublime* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), documenta su impacto.

142 «Cada cual toma un camino diferente»: Pope, carta de 1739, citado en *Stowe Landscape Gardens*, pág. 66.

142 «o dando vueltas por él en carruajes»: Walpole, carta a George Montagu, 7 de julio de 1770, en *Selected Letters of Horace Walpole* (Londres: J. M. Dent and Sons, 1926), pág. 93.

143 «La jardinería, considerando la jardinería un arte»: *sir* Joshua Reynolds, citado en Hunt y Willis, *Genius of the Place*, pág. 32.

143 «saltado por sobre la cerca»: Walpole, citado en Hunt y Willis, *Genius of the Place*, pág. 13.

144 «En los últimos sesenta años»: Wordsworth, *Guide to the Lakes*, edición de Ernest de Selincourt (Oxford: Oxford University Press, 1977), pág. 69.

145 «compensa bastante la mediocridad de este parque»: *Travels of Carl Philipp Moritz*, pág. 44.

146 «El pueblo de Londres disfruta tanto del caminar»: Oliver Goldsmith, *The Citizen of the World*, vol. 2 de *Collected Works*, edición de Arthur Friedman (Oxford: Clarendon Press, 1966), pág. 293.

147 «Ella tendría cada libro que le enseñara a admirar un árbol viejo y retorcido»: Jane Austen, *Sense and Sensibility* (Nueva York: Washington Square Press, 1961), pág. 80.

147 «de alguna manera»: John Barrell, *The Idea of Landscape and the Sense of Place* (Nueva York: Cambridge University Press, 1972), págs. 4-5.

147 «Es muy cierto»: Austen, *Sense and Sensibility*, págs. 83-84.

148 «Si no fuera por esta carencia general de objetos»: William Gilpin, *Observations on Several Parts of Great Britain, particularly the Highlands of Scotland, relative chiefly to picturesque beauty, made in the year 1776* (Londres: T. Cadell and W. Davies, 1808), 2:119.

148 «Déjanos aprender, en escenas reales, a trazar»: Richard Payne Knight, «Landscape: A Didactic Poem», en *The Genius of the Place*, pág. 344.

148 El poeta Thomas Gray recorrió y escribió sobre el Distrito de los Lagos: Gray escribió al respecto en su «Journal in the Lakes», en *The Works of Thomas Gray in Prose and Verse*, vol. 1, edición de Edmund Gosse (Nueva York: Macmillan, 1902).

150 «Eran mujeres de campo»: Dorothy Wordsworth, 16 de octubre de 1792, en De Selincourt, *Letters*, pág. 84.

150 «Que hubiera caminado cuatro kilómetros»: Jane Austen, *Pride and Prejudice* (Oxford: Oxford University Press/Avenal Books, 1985), pág. 30; «en ese momento se encuentran», pág. 49; «Su figura era elegante», pág. 52; «“Señorita Bennet, creo haber notado un bello paraje silvestre», pág. 340; el «paseo favorito», pág. 164; «Más de una vez en sus paseos por el parque», pág. 176; «no había visto hasta entonces un lugar por el cual la naturaleza hubiese hecho más», pág. 234; «responde entusiasmada: “¡Qué delicia! ¡Qué felicidad!», pág. 150; «No es un objeto de este trabajo», pág. 232; «“Mi querida Lizzy, ¿por dónde habrás estado caminando?”», pág. 360.

157 «Por la mañana, leí *El paisaje* de Knight»: 27 de julio de 1800, reedición en *Home at Grasmere: Extracts from the Journal of Dorothy Wordsworth and from the Poems of William Wordsworth*, edición de Colette Clark (Harmondsworth, Inglaterra: Penguin Books, 1978), págs. 53-54.

07. Las piernas de William Wordsworth

158 «Todas las mujeres entendidas en piernas»: Thomas de Quincey, *Recollections of the Lakes and the Lake Poets*, edición de David Wright (Harmondsworth, Inglaterra: Penguin Books, 1970), págs. 53-54.

159 «Alegre de haber caminado junto a la naturaleza»: William Wordsworth, *The Prelude: The Four Texts (1798, 1799, 1805, 1850)*, edición de Jonathan Wordsworth (Harmondsworth, Inglaterra: Penguin Books, 1995), pág. 322. Todas las citas son de la version de 1805.

161 «No ve nada más que a sí mismo y el universo»: Hazlitt, «The Lake School», en *William Hazlitt: Selected Writings* (Harmondsworth, Inglaterra: Penguin Books, 1970), pág. 218.

161 «más glorioso que jamás había contemplado»: Wordsworth, *Prelude*, pág. 158.

162 «Fuere la guía que escoja»: *ibid*., pág. 36.

162 «Con este acto de desobediencia»: Johnston, *Hidden Wordsworth*, pág. 188.

163 «parada sobre horas doradas»: Wordsworth, *Prelude*, pág. 226.

164 «cada lugar de fama vieja y reciente»: *ibid*., pág. 348.

164 «Oswald había viajado a la India»: Johnston, *Hidden Wordsworth*, pág. 286.

164 «No hay región permeable a los pies humanos»: Thomas de Quincey, «Walking Stewart—Edward Irving—William Wordsworth», en *Literary Reminiscences*, vol. 3 de *The Collected Works of Thomas De Quincey* (Boston: Houghton, Osgood and Co., 1880), pág. 597.

165 «He pensado explorar»: en De Selincourt, *Letters*, pág. 153; y «Como un campesino», Wordsworth, *Prelude*, pág. 42.

165 «A lo largo de esos tiempos turbulentos»: Basil Willey, *The Eighteenth-Century Background* (Boston: Beacon Press, 1961), pág. 205.

166 «Sabrás quizás que soy de aquella odiosa clase de hombres que llaman demócratas»: Wordsworth, carta a un amigo, 23 de mayo de 1794, en De Selincourt, *Letters*, pág. 119.

166 «El objeto principal, entonces, propuesto en estos poemas»: Wordsworth, prefacio a la segunda edición de *Lyrical Ballads*, en *Anthology of Romanticism*, edición de Ernest Bernbaum (Nueva York: Ronald Press, 1948), págs. 300-301.

168 «Amo las carreteras»: Wordsworth, *Prelude*, pág. 496.

168 «Si hubiese nacido en una clase»: Johnston, *Hidden Wordsworth*, pág. 57.

169 «Junto a la compañía de las Musas»: Hazlitt, «The Lake School», pág. 21.

171 «No era un hombre que hablara mucho con la gente normal y corriente»: local citado en *Wordsworth Among the Peasantry of Westmoreland*, citado en Davies, *Wordsworth*, pág. 322.

171 «Inclinaba su cabeza un poco hacia delante»: Andrew J. Bennett, «“Devious Feet”: Wordsworth and the Scandal of Narrative Form», *LELH* núm. 59 (1992), pág. 147.

172 «En este momento está caminando»: Dorothy, en una carta a *lady* Beaumont, mayo de 1804, en Davies, *Wordsworth*, pág. 166.

172 «casi fisiológica relación» y siguiente: Seamus Heaney, «The Makings of a Music», en *Preoccupations* (Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 1980), págs. 66 y 68.

173 «el lord que era dueño del terreno»: Davies, *Wordsworth*, pág. 324. Ver también Wallace, *Walking, Literature and English Culture*, pág. 117.

174 «El viejo y grave bardo»: carta publicada en el *Manchester Guardian*, 7 de octubre de 1887, citado en Howard Hill, *Freedom to Roam: The Struggle for Access to Britain’s Moors and Mountains* (Ashbourne, Inglaterra: Moorland Publishing, 1980), pág. 40. La presencia del respetuoso «Mr. Justice Coleridge» en la caminata y de *sir* John Wallace en la confrontación hace que esto parezca otra versión del mismo acontecimiento. Tarde en la vida, ay, Wordsworth también se opuso a la construcción de un ferrocarril que llevaría a los turistas a Windermere, señalando crudamente que los trabajadores podían coger sus vacaciones más cerca de casa. Sin embargo, un comentario desagradable en conjunto no está del todo mal en relación con el impacto del turismo —un siglo más tarde, el Sierra Club quitaría su frase «hacer accesible» de su declaración de la misión, advirtiendo que la gente podría amar el paisaje hasta la muerte con las infraestructuras turísticas y el pisoteo general.

176 «Me propongo dentro de un mes»: Earle Vonard Weller (ed.), *Autobiography of John Keats, Compiled from his Letters and Essays* (Stanford: Stanford University Press, 1933), pág. 105.

176 «No debería haberme consentido»: Keats, en Marples, *Shanks’s Pony*, pág. 68.

176 «una niña muerta de hambre»: Wordsworth, *Prelude*, pág. 374.

08. Más de mil kilómetros de sentimiento tradicional: la literatura del caminar

178 «una marcha procesional»: Thomas Hardy, *Tess of the d'Urbervilles* (Nueva York: Bantam Books, 1971), pág. 10.

179 «En los alrededores de la latitud»: Aldous Huxley, «Wordsworth in the Tropics», en *Collected Essays* (Nueva York: Bantam Books, 1960), pág. 1.

179 «Una de las cosas más agradables del mundo»: William Hazlitt, «On Going a Journey», en *The Lore of Wanderer*, edición de Geoffrey Goodchild (Nueva York: E. P. Dutton, 1920), pág. 65.

181 «Los paseos son el discreto hilo que conecta otros recuerdos»: Leslie Stephen, «In Praise of Walking», en Finlay, *Pleasures of Walking*, pág. 20.

181 «cojera era muy severa»: Stephen, «In Praise», pág. 24.

181 «Un viaje a pie debería ser hecho a solas»: Robert Louis Stevenson, «Walking Tours», en Goodchild, *Lore of Wanderer*, págs. 10-11.

182 «Yo tengo dos doctores»: G. M. Trevelyan, «Walking», en Finlay, *Pleasures of Walking*, pág. 57.

182 «Siempre que estaba con amigos»: Max Beerbohm, «Going Out on a Walk», en Finlay, *Pleasures of Walking*, pág. 39.

183 «Deseo decir una palabra por la Naturaleza» y siguiente: Thoreau, «Walking», págs. 93-98.

184 «Lo mejor es caminar»: Bruce Chatwin, «It's a Normal Nomad World», en *Anatomy of Restlessness: Selected Writings, 1969-1989* (Nueva York: Viking, 1996), pág. 103.

185 «Cómo las mujeres, que están confinadas»: Thoreau, «Walking», pág. 97.

186 «Quizás sea el caminar la vía hacia la paz»: Mort Malkin, «Walk for Peace», *Fellowship* (revista de la Buddhist Peace Fellowship), julio-agosto de 1997, pág. 12. Malkin es el autor de *Walk—The Pleasure Exercise and Walking—The Weight Loss Exercise*.

187 «Reagan se había dado cuenta»: Michael Korda, «Prompting the President», *New Yorker*, 6 de octubre de 1997, pág. 92.

190 «Pero ¿por qué vagar?»: Charles F. Lummis, *A Tramp Across the Continent* (Omaha: University of Nebraska Press, 1982), pág. 3.

194 «Pero pasan cosas extrañas»: Robyn Davidson, *Tracks* (Nueva York: Pantheon Books, 1980), págs. 191-192.

195 «En países debidamente desarrollados, los habitantes»: Alan Booth, *The Roads to Sata: A Two-Thousand-Mile Walk Through Japan* (Nueva York: Viking, 1986), pág. 27.

195 «El Libro Guinness de los Récords define una caminata»: Ffyona Campbell, *The Whole Story: A Walk Around the World* (Londres: Orion Books, 1996), prefacio sin paginación.

09. Monte Oscuridad y Monte Llegar

201 «el primer hombre en escalar una montaña»: Kenneth Clark, *Landscape into Art* (Boston: Beacon Press, 1961), pág. 7.

201 «un pequeño montículo de rocas»: Clarence King: *Mountaineering in the Sierra Nevada* (Nueva York: W. W. Norton, 1935), pág. 287.

202 La Europa cristiana parece la única: tanto la breve bibliografía de Francis Farquar sobre literatura de montañismo como la obra de Edwin Bernbaum *Sacred Mountains of the World* (Berkeley: University of California Press, 1997) están de acuerdo con la peculiar actitud europea hacia las montañas antes del siglo XVIII. Edward Whymper también habla de la leyenda del Judío Errante en Ronald W. Clark, *Six Great Mountaineers* (Londres: Hamish Hamilton, 1956), pág. 14. Los términos con los que los escritores ingleses describen las montañas proceden de Keith Thomas, *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England* (Harmondsworth, Inglaterra: Penguin Books, 1984), págs. 258-259.

203 ascendió el monte Tai en su carro: el ascenso del Primer Emperador está descrito en Bernbaum, *Sacred Mountains*, pág. 31.

203 «La expresión china para "ir en peregrinación"»: Gretel Ehrlich, *Questions of Heaven: The Chinese Journeys of an American Buddhist* (Boston: Beacon Press, 1997), pág. 15.

203 «vasto y muy llano valle» y siguiente: *Egeria: Diary of a Pilgrimage*, traducción de George E. Gingras (Nueva York: Newman Press, 1970), págs. 49-51.

204 «No hay nada que mirar hacia arriba»: citado por Dervla Murphy en su introducción a *My Ascent of Mont Blanc*, de Henriette d'Angeville, traducción de Jennifer Barnes (Londres: HarperCollins, 1991), xv. La primera mujer norteamericana en alcanzar el Everest (la primera mujer fue japonesa), Stacy Allison, declaró de forma similar: «No había otro lugar que escalar. Estaba en la cima del mundo» (de www.everest.mountainzone.com).

205 «Escalamos por un pliegue estrecho»: Dante, *The Divine Comedy*, Purgatorio, canto 4.

205 «Para el viajero»: Henry David Thoreau, *Walden* (Princeton: Princeton University Press, 1973), pág. 290.

206 «Escalar rocas»: Charles Edward Montague, «In Hanging Garden Gully» (de su libro *Fiery Particles*, 1924), extracto de *Challenge: An Anthology of the Literature of Mountaineering*, edición de William Robert Irwin (Nueva York: Columbia University Press, 1950), pág. 333.

206 «Porque está ahí», «Esperamos demostrar»: Murray Sayle, «The Vulgarity of Success», *London Review of Books*, 7 de mayo de 1998, pág. 8.

207 Chomolungma: ver Bernbaum, *Sacred Mountains*, pág. 7.

207 «Cualquier cosa que la sociedad occidental mire»: *ibid.*, pág. 236.

209 «Y antes de que empezara a moverme»: Gwen Moffat, *The Space Below My Feet* (Cambridge: Riverside Press, 1961), pág. 66.

209 cruce más lento: «Hicimos un cruce épico de las Cuillin a finales de junio. La cumbre principal tiene siete u ocho millas con dieciséis picos más o menos, cada uno de más de tres mil pies a lo largo de la cadena. El tiempo medio que toma el trayecto era de diez a trece horas; algunos grupos tardaron veinticuatro, otros bajaron la marca a tiempos fantásticos, como en la caminata al pico catorce, en Snowdonia. Nosotros detestábamos las marcas; decidimos ser diferentes. Nos tomábamos nuestro tiempo, tomábamos el sol, disfrutábamos de las vistas, cargábamos comida para dos días, dormíamos fuera, en la cresta de la montaña; establecíamos la marca para el mayor tiempo dedicado en el cruce de las Cuillin» (*ibid*., pág. 101).

210 «volvió su aguda inteligencia»: Eric Shipton, *Mountain Conquest* (Nueva York: American Heritage, 1965), pág. 17.

211 46 grupos […] habían llegado a la cumbre: Ronald W. Clark, *A Picture History of Mountaineering* (Londres: Hulton Press, 1956), pág. 31.

212 «El alma tiene necesidades», «No era la exigua fama»: D'Angeville, *My Ascent*, págs. xx-xxi.

215 «Durante medio siglo»: Smoke Blanchard, *Walking Up and Down in the World: Memories of a Mountain Rambler* (San Francisco: Sierra Club Books, 1985), pág. xv.

216 «Sobre visitar a un maestro taoísta»: Arthur Cooper (trad.), *Li Po and Tu Fu* (Harmondsworth, Inglaterra: Penguin Books, 1973), pág. 105.

216 «La gente me pregunta el camino»: *Cold Mountain: 100 Poems by the T'ang Poet Han-Shan*, traducción de Burton Watson (Nueva York: Columbia University Press, 1972), poema 82, pág. 100.

216 «Antes del siglo VI»: Bernbaum, *Sacred Mountains*, pág. 58.

216 «Cada aspecto del *shugendō*»: H. Byron Earhart, *A Religious Study of the Mount Haguro Sect of Shugendō: An Example of Japanese Mountain Religion* (Tokio: Sophia University, 1970), pág. 31. Ver también Allan G. Grapard, «Flying Mountains and Walkers of Emptiness: Towards a

Definition of Sacred Space in Japanese Religions», *History of Religion* 21, núm. 3 (1982).

217 «Yo […] partí»: Bashō, *The Narrow Road to the Deep North and Other Travel Sketches*, traducción y edición de Nobuyuki Yuasa (Harmondsworth, Inglaterra: Penguin Books, 1966), pág. 125. Bashō estuvo escalando el monte Gassan en el norte, inmediatamente después de escalar el más conocido y adyacente monte Haguro, un punto de referencia importante del *shugendō*.

217 «Había sido iniciado en el caminar por las altas cumbres nevadas»: Gary Snyder, *Mountains and Rivers without End* (Washington D.C.: Counterpoint Press, 1996), pág. 153. Snyder también habla sobre montañas, espiritualmente, y su montañismo en el ensayo «Blue Mountains Constantly Walking», en *The Practice of the Wild* (San Francisco: North Point Press, 1990; en *Earth House Hold* (Nueva York: New Directions, 1969); y más recientemente en una entrevista con John O'Grady, en *Western American Literature*, otoño de 1998, entre otros sitios.

218 «y tuve la oportunidad de ver»: Snyder, *Mountains and Rivers*, pág. 156.

218 «Mientras más te acercas a la materia real»: David Robertson cita a Kerouac en *Dharma Bums*, en *Real Matter* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1970), pág. 100.

218 «Esta sentencia presenta la que es quizás»: *ibid*., págs. 100 y 108.

219 «Yo traduzco el espacio de su sentido físico»: Snyder, entrevista con O'Grady, pág. 289.

220 «Al volver a ascender el monte Cervino»: Gary Snyder, *No Nature: New and Selected Poems* (Nueva York: Pantheon Books, 1992), pág. 362.

10. Sobre clubes de caminantes y guerras de tierras

223 «Una de estas excursiones»: William Colby, *Sierra Club Bulletin*, 1990.

223 han proliferado las organizaciones de actividades al aire libre: «La formación del Club Alpino [Británico] en 1857 fue seguida por la fundación del Club Alpino Suizo —y de la Société de Touristes Savoyardes— en 1863. El Club Alpino Italiano vino después, durante ese mismo año, mientras que en 1865 fue fundada, para una mayor exploración de los Pirineos, la Société Ramond. Los clubes austriacos y alemanes llegaron en 1869, y los franceses en 1874, al tiempo que, al otro lado del Atlántico, el Club Alpino de Williamstown había sido fundado tan tempranamente como en 1863, al cual le seguirían, en 1873 y 1776, respectivamente, el Club Montañas Blancas y el Club Montes Apalaches» (Clark, *Picture History of Mountaineering*, pág. 12). Un Club Alpino de Damas fue fundado en 1907.

226 «También hubo momento solemnes»: Ella M. Sexton, *Sierra Club Bulletin* núm. 4 (1901), pág. 17.

227 «El señor Colby va como un rayo»: Nelson Hackett en transcripciones históricas orales, archivos del Sierra Club, en Bancroft Library, cartas de 5 y 18 de julio, transcritas al final de la entrevista a Hackett.

231 «Nos impactó el descubrir de primera mano»: Michael Cohen, *The Pathless Way: John Muir and the American Wilderness* (Madison: University of Wisconsin, 1984), pág. 331.

233 «Amigos de la Naturaleza fue fundado»: correo electrónico de Manfred Pils a la autora, octubre de 1998.

235 «Sobre lo más importante, pasear»: Walter Laqueur, *Young Germany: A His-tory of the German Youth Movement* (New Brunswick y Londres: Transaction Books, 1984), pág. 33. Esta y Gerald Masur, *Prophets of Yesterday: Studies in European Culture, 1890-1914* (Nueva York: Macmillan, 1961); Werner Heisenberg, *Physics and Beyond: Encounters and Conversations* (Nueva York: Harper and Row, 1971); y David C. Cassidy, *Uncertainly: The Life and Science of Werner Heisenberg* (Nueva York: W. H. Freeman, 1992) fueron mis fuentes principales.

237 «Después de 1919, las dictaduras militares»: Masur, *Prophets of Yesterday*, pág. 368.

238 más de dieciocho millones de británicos se van a la campiña: Shoard, *This Land Is Our Land*, pág. 264; diez millones dicen que caminan: Lynn Maxwell, editora principal de la revista *Country Walking*, en conversación con la autora, mayo de 1998.

238 «Una cosa casi espiritual»: Roly Smith, conversación con la autora, mayo de 1998.

238 Pero tener acceso a determinados terrenos sí ha supuesto algo así como una guerra de clases: información sobre intrusiones, caza furtiva y guardabosques en varias partes de Shoard, *This Land Is Our Land*.

240 Asociación para la Protección de Antiguos Senderos: Tom Stephenson, *Forbidden Land: The Struggle for Access to Mountain and Moorland*, edición de Ann Holt (Manchester y Nueva York: Manchester University Press, 1989), pág. 59.

241 Club de Senderistas del Bosque: Hill, *Freedom to Roam*, pág. 21.

242 Comparados con los derechos de paso y las servidumbres de paso de otros países europeos: Steve Platt, «Land Wars», *New Statesman and Society* núm. 23 (10 de mayo de 1991); Shoard, *This Land Is Our Land*, pág. 451.

243 «La tierra no es una propiedad»: James Bryce, citado en Ann Holt, «Hindsight on Kinder», *Rambling Today*, primavera de 1995, pág. 17. Ver también Raphael Samuel, *Theatres of Memory* (Londres: Verso, 1994), pág. 294. «The Commons, Open Spaces and Footpath Society, fundada en 1865 —el remoto antecesor de la National Trust— fue una especie de frente liberal que abogó por las demandas de los aldeanos y los plebeyos en contra de la usurpación, por parte de los dueños y promotores inmobiliarios […]».

243 «Lo único desagradable»: Crichton Porteous, *Derbyshire* (Londres: Robert Hale Limited, 1950), pág. 33.

244 «pequeñas y sensatas intrusiones»: Leslie Stephen, «In Praise», pág. 32.

244 «Durante el último cuarto del siglo XIX»: Hill, *Freedom to Roam*, pág. 24.

245 «Salir de excursión era un componente mayor»: Raphael Samuels, *Theatres of Memory*, pág. 297. El pasaje continúa: «Y "la libertad de deambular" fue un tema de campaña de la izquierda. Se les había dado una base masiva, en los tiempos eduardianos, por parte de la Clarion League, la organización de cuarenta mil jóvenes que combinaron las reuniones ciclistas de los domingos con la prédica de los mensajes socialistas en las zonas verdes. En los años de entreguerras, fue redirigido por el Woodcraft Folk, una especie de antimilitaristas —versión coeducacional de los Boy Scouts y las Muchachas Guías, que combinaron la defensa de la paz con el misticismo de la naturaleza—; por la Youth Hostels Association, formada en 1930, y por la gran armada de excursionistas que en días festivos y vacaciones fueron a pie por las montañas y los páramos. El excursionismo tenía un interés particular para la clase trabajadora de Bohemia, como alternativa intelectual al salón de baile, y era algo que no costaba dinero».

245 «odio que sienten hacia los senderistas»: Ann Holt, *The Origins and Early Days of the Ramblers' Association*, folleto publicado por la Ramblers' Association a partir de un discurso de abril de 1995.

246 «Cuando podían, los vecinos de los pueblos pasaban sus fines de semana»: Benny Rothman, *The 1932 Kinder Scout Trespass: A Personal View of the Kinder Scout Mass Trespass* (Altrincham, Inglaterra: Willow Publishing, 1982), pág. 12.

11. El paseante solitario y la ciudad

El ensayo de Philip Lopate «The Pen on Foot: The Literature of Walking Around», *Parnassus*, vol. 18, núms. 2 y 19, núm. 1, 1993, me indicó el

camino de los escritos de Edwin Denby y de poemas específicos de Walt Whitman.

257 «Las noches de sábado […] la ciudad se reunía en el paseo»: Harriet Lane Levy, *920 O'Farrell Street* (Berkeley: Heyday Books, 1997), págs. 185-186.

258 Kerouac logró tener dos visiones en Market Street: ver *Atlantic Monthly*, con la reedición de una carta de mayo de 1961, noviembre de 1998, pág. 68: «[*En la carretera*] fue realmente una historia acerca de dos amigos católicos a la busca de Dios. Y lo encontramos. Yo lo encontré en el cielo, en Market Street, San Francisco (esas dos visiones)».

262 cómo una calle transitada se mantiene segura: Jane Jacobs, *The Death and Life of Great American Cities* (Nueva York: Vintage Books, 1961), a lo largo del capítulo «The Uses of Sidewalks: Safety».

262 «Lo que distingue a la ciudad»: Moretti, citado en Peter Jukes, *A Shout in the Street: An Excursion into the Modern City* (Berkeley: University of California Press, 1991), pág. 184.

264 no eran mucho más que salones al aire libre y salas de baile: *Cities and People* (New Haven y Londres: Yale University Press, 1985), págs. 166-168 y 237-238.

264 «Ya a comienzos del siglo [XIX]», «He oído decir que los peatones»: Ray Rosenzweig y Elizabeth Blackmar, *The Park and the People: A History of Central Park* (Ithaca: Cornell University Press, 1992), págs. 27 y 223.

266 «A nosotros ni se nos ocurre»: Bernard Rudofsky, *Streets for People: A Primer for Americans* (Nueva York: Van Nostrand Reinhold, 1982), epígrafe citado en su propia *Architecture without Architects*.

266 «En los antiguos pueblos de Italia, la estrecha calle principal»: Edwin Denby, *Dancers, Buildings and People in the Streets*, introducción de Frank O'Hara (Nueva York: Horizon Press, 1965), pág. 183.

268 «Cuando me encuentro en un ánimo circunspecto»: Addison en Joseph Addison y Richard Steele, *The Spectator*, vol. 1 (Londres: J. M. Dent and Sons, 1907), pág. 96, del *Spectator*, núm. 26 (30 de marzo de 1711).

268 «Aunque por más limpios pasajes vas de día»: John Gay, «Trivia, or The Art of Walking the Streets of London», libro 3, verso 126, en *The Abbey Classics: Poems by John Gay* (Londres: Chapman and Dodd, s.f.), pág. 88.

269 «Comento los rostros»: *ibid*., versos 275-282 y 78.

269 «marcha junto a la multitud»: Wordsworth, *Prelude*, pág. 286.

269 «cada calle cartografiada»: el famoso arranque de «Londres», de William Blake, en *William Blake*, edición de J. Bronowski (Harmondsworth, Inglaterra: Penguin Books, 1958), pág. 52.

269 un par de aquellos caminantes desesperados de London: ver Richard Holmes, *Dr. Johnson and Mr. Savage* (Nueva York: Vintage Books, 1993), pág. 44, citando a *sir* John Hawkins en el capítulo sobre esos paseos: «Johnson me ha dicho que se han pasado noches enteras Savage y él en conversaciones de este tipo, no bajo el techo hospitalario de una taberna, donde el calor podría haber estimulado sus espíritus, y el vino disipar sus inquietudes, sino paseando alrededor de las plazas de Westminster, St. James's en especial, cuando todo el dinero que podían recaudar no llegaba al suficiente para comprar un alojamiento y las comodidades miserables de una bodega nocturna».

269 «Debía haber estado»: James Boswell, *Boswell's London Journal*, edición de Frederick A. Pottle (Nueva York: Signet, 1956), pág. 235.

270 cincuenta mil [prostitutas en Londres] en 1793: Henry Mayhew, *London Labour and the London Poor*, vol. 4 (1861-1862; reedición, Nueva York: Dover Books, 1968), pág. 211, citando a Mr. Colquhoun, un magistrado de la policía, y sus «tediosas investigaciones».

270 «puterío circulante de Haymarket y Regent Street»: *ibid*., pág. 213. Sobre 217: «Ellas [las prostitutas] se dejaban ver entre las tres y las cinco

en punto en Burlington Arcade, que es un establecimiento muy conocido de rameras de las buenas. Ellas están familiarizadas con los entresijos propios de Pafos, y la voluntad, si sus señales les son respondidas, se desliza en una amigable tienda de sombreros cuyas escaleras conducen al *coenaculum* o a los aposentos superiores que conocen sus pies "bien chaussée". El parque es también, como hemos dicho, su paseo favorito, donde pueden concertar citas o formar relaciones».

271 «El paisaje callejero de la prostitución se compone de *paseos*»: Richard Symanski, *The Immoral Landscape: Female Prostitution in Western Societies* (Toronto: Butterworths, 1981), págs. 175-176.

271 «piensan que las mujeres que trabajan en prostíbulos»: Dolores French con Linda Lee, *Working: My Life as a Prostitute* (Nueva York: E. P. Dutton, 1988), pág. 43.

272 «La percepción de las nuevas cualidades de la ciudad moderna»: Raymond Williams, *The Country and the City* (Nueva York: Oxford University Press, 1973), pág. 233.

272 «Siendo por aquel entonces, por necesidad, un peripatético» y siguiente: De Quincey, *Confessions of an English Opium Eater* (Nueva York: Signet Books, 1966), págs. 42-43.

273 «Y este tipo de realismo», «Pocos entendemos la calle»: G. K. Chesterton, *Charles Dickens, a Critical Study* (Nueva York: Dodd, Mead, 1906), págs. 47 y 44.

274 «Si no pudiera caminar rápido y lejos»: Dickens a John Forster, citado en Ned Lukacher, *Primal Scenes: Literature, Philosophy, Psychoanalysis* (Ithaca: Cornell University Press, 1986), pág. 288.

274 «Soy viajero de ciudad»: Charles Dickens, *The Uncommercial Traveller and Reprinted Pieces Etc.* (Oxford y Nueva York: Oxford University Press, 1958), pág. 1.

274 «Viajo tantísimo a pie», «Mi caminar es de dos tipos»: Dickens, «Shy Neighborhoods», *ibid*., págs. 94 y 95.

275 «Es uno de mis caprichos»: Dickens, «On an Amateur Beat», *ibid*., pág. 345.

275 «Cada vez que pienso que me merezco algo bueno»: Dickens, «The City of the Absent», *ibid*., pág. 233.

275 «Hace algunos años, una dificultad temporal para dormir»: Dickens, «Night Walks», *ibid*., pág. 127.

277 «Deambulo por las calles»: Patti Smith, cuando se le preguntó qué hizo para prepararse antes de subirse a un escenario, *Fresh Air*, National Public Radio, 3 de octubre de 1997.

277 «¿Cómo podría pensar que las montañas y las escaladas son románticas?»: *The Letters of Virginia Woolf*, vol. 3, *A Change of Perspective*, edición de Nigel Nicholson (Londres: Hogarth Press, 1975-1980), carta a V. Sackville-West, 19 de agosto de 1924, pág. 126.

278 «imponen las memorias de nuestra propia experiencia»: Virginia Woolf, «Street Haunting: A London Adventure», en *The Death of the Moth and Other Essays* (Harmondsworth, Inglaterra: Penguin Books, 1961), pág. 23.

278 «Al salir de la casa», «la concha que nuestras almas»: *ibid*., págs. 23-24.

279 Dos tercios de todos los viajes […] se hacen aún a pie: Tony Hiss, editorial, *New York Times*, 30 de enero de 1998.

279 «A fin de cuentas, la manía anglosajona norteamericana ha tenido un efecto devastador»: Rudofsky, *Streets for People*, pág. 19.

280 «que muchas veces caminó solitarias caminatas»: Walt Whitman, «Recorders Ages Hence», *Leaves of Grass* (Nueva York: Bantam Books, 1983), pág. 99.

280 «Ciudad de orgías, paseos y alegrías»: *ibid*., pág. 102.

280 «¡Desconocido que pasas!»: *ibid.*, pág. 103.

281 «la fructuosa planicie»: Ken Gonzales-Day, «The Fruited Plain: A History of Queer Space», *Art Issues*, septiembre-octubre de 1997, pág.

17.

282 «destruidas por la locura, histéricos famélicos muertos de hambre arrastrándose por las calles», «toda la noche con sus zapatos llenos de sangre»: Allen Ginsberg, «Howl», en *The New American Poetry*, edición de Donald M. Allen (Nueva York: Grove Press, 1960), págs. 182 y 186.

283 «Extraño ahora pensar en ti, ida»: Allen Ginsberg, *Kaddish and Other Poems, 1958-1960* (San Francisco: City Lights Books, 1961), pág. 7.

283 «donde caminaste hace cincuenta años»: *ibid*., pág. 8.

284 «era la cosa más extraordinaria»: Brad Gooch, *City Poet: The Life and Times of Frank O'Hara* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1993), pág. 217.

284 «No puedo siquiera disfrutar de una brizna de hierba»: Frank O'Hara, «Meditations in a Emergency», en *The Selected Poems* (Nueva York: Vintage Books, 1974, pág. 87.

284 «Me vuelvo una calle»: O'Hara, «Walking to Work», *ibid*., pág. 57.

284 «Me canso de no llevar calzoncillos»: O'Hara, «F. (Missive and Walk) I. #53», *ibid*., pág. 194.

285 «Algunas noches caminábamos setecientas u ochocientas manzanas»: David Wojnarowicz, *Close to the Knives: A Memoir of Disintegration* (Nueva York: Vintage Books, 1991), pág. 5; «largas piernas y botas de punta», pág. 182; «Casi morí tres veces», pág. 228; «Estoy caminando por estos pasillos», pág. 64; «Caminé varias horas», pág. 67; «hombre en la Segunda Avenida», pág. 70; «Camino este pasillo veintisiete veces», pág. 79.

12. París, o herborizando en el asfalto

291 «Ahora un paisaje, ahora una habitación»: Walter Benjamin, «On some Motifs in Baudelaire», en *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings* (Nueva York: Schocken Books, 1978), pág. 156.

291 «No encontrar tu camino en una ciudad», «Tenía que ser en París»: Walter Benjamin, «A Berlin Chronicle», en *Reflections*, págs. 8 y 9.

291 sosteniendo un bastón alpino ante unos Alpes pintados: sobre montañas, bastones y Benjamin, ver sus cartas del 13 de septiembre de 1913, del 6-7 de julio de 1914, del 8 de noviembre de 1918 y del 20 de julio de 1921; y Monme Brodersen, *Walter Benjamin: A Biography* (Londres, Verso, 1996). «Finalmente, el telón de fondo crudamente pintado de los Alpes fue traído para mí. Me detengo ahí con la mente en blanco, con una enrevesada sonrisa en los labios, mi mano derecha agarrando un bastón» (pág. 12), y: «Otra característica tomada por sentado de la vida diaria del niño fueron las largas jornadas frecuentes con toda la familia: al mar del Norte y el Báltico, a los picos altos de las Montañas de los Gigantes, entre Bohemia y Silesia, a Freudenstadt, en la Selva Negra, y a Suiza» (pág. 13).

292 «No creo haberlo visto jamás caminar»: Gershom Sholem, citado en Frederic V. Grunfeld, *Prophets without Honor: A Background to Freud, Kafka, Einstein and Their World* (Nueva York: McGraw Hill, 1979), pág. 233.

293 «escandinavo antiguo»: Priscilla Parkhurst Ferguson, «The Flâneur: Urba-nization and Its Discontents», en *From Exile to Vagrancy: Home and Its Dislocations in 19th Century France*, edición de Susanne Nash (Albany: State University of New York, 1993), pág. 60, n. 1. Ver también su *Paris as Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1994).

293 «una palabra irlandesa para “libertino”»: Elizabeth Wilson, «The Invisible Flâneur», *New Left Review*, núm. 191 (1992): págs. 93-94.

294 «La multitud es su dominio»: Charles Baudelaire, «The Painter of Modern Life», *Selected Writings on Art and Artists* (Cambridge: University of Cam-bridge Press, 1972), pág. 399.

294 «se dedica a herborizar en el asfalto»: Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, traducción de

Harry Zhon (Londres: Verso, 1973), pág. 36.

295 «Los pasajes», «A los *flâneurs* les gustaba que las tortugas»: *ibid*., págs. 53-54.

296 esa figura no existió: sobre la no existencia del *flâneur*, ver Rob Shields, quien, en «Fancy Footwork: Walter Benjamin's Notes on the Flâneur», en *The Flâneur*, edición de Keith Tester (Londres: Routledge, 1994), comenta: «En verdad, debería reconocerse que los turistas y los folletos de viaje del siglo XIX no parecen hacer referencia a otra *flânerie* más que como un mito urbano. El principal hábitat del *flâneur* son las novelas de Honoré de Balzac, Eugène Sue y Alexandre Dumas».

296 Gérard de Nerval sacaba a pasear una langosta: Richard Holmes, *Footsteps: Adventures of a Romantic Biographer* (Nueva York: Vintage Books, 1985), pág. 213.

296 «Estrechas grietas»: Victor Hugo, *Les Misérables*, traducción de Charles E. Wilbour (Nueva York: Modern Library, 1992), libro. 12, *Corinth*, cap. 1, págs. 939-940. Ver también Girouard, *Cities and People*, págs. 200-201: «Todos los turistas hacían comentarios sobre estas calles, que no tenían acera, por lo que los peatones estaban en peligro constante de ser atropellados o salpicados de fango por el tráfico rápido. "Caminar —escribió Arthur Young en 1787—, lo que en Londres es tan agradable y tan limpio que las mujeres lo hacen cada día, aquí es un esfuerzo y una fatiga para un hombre, y una imposibilidad para una mujer bien vestida". "El renombrado Tournefort", de acuerdo con lo que escribió el viajero ruso Karamzin en 1790, "que había viajado casi por el mundo entero, fue aplastado hasta morir por un coche, como un antílope, cuando volvió a París porque en sus viajes se había olvidado de cómo cruzar las calles. En este ambiente, curiosear los escaparates de las tiendas era hacer florituras».

297 «a la cual llegué sin haber sufrido mayor percance»: Frances Trollope, *Paris and the Parisians in 1835* (Nueva York: Harper and Brothers,

1836), pág. 370.

297 «En París hay lugares donde la gente camina»: Muhammed Saffar, *Disorien-ting Encounters: Travels of a Moroccan Scholar in France, 1845-46*, traducción y edición de Susan Gilson Miller (Berkeley: University of California Press, 1991), págs. 136-137.

297 «largas caminatas y constante cariño»: Baudelaire a su madre, 6 de mayo de 1861, en Claude Pichois, *Baudelaire* (Nueva York: Viking, 1989), pág. 21.

299 «Cada vez que me detenía»: Nicolas-Edme Restif de la Bretonne, *Les Nuits de Paris or the Nocturnal Spectator (A Selection)*, traducción de Linda Asher y Ellen Fertig, introducción de Jacques Barzun (Nueva York: Random House, 1964), pág. 176.

299 «bosque virgen»: Susan Buck-Morss, «The Flâneur, the Sandwichman and the Whore: The Politics of Loitering», *New German Critique* núm. 39 (1986), pág. 119: «La literatura popular de la *flânerie* pudo haberse referido a París como un "bosque virgen" (V, 551), pero de ninguna mujer encontrada vagabundeando allí sola se esperaba que lo fuese».

299 «Qué son los peligros»: Benjamin, *Baudelaire*, pág. 39.

300 «mohicanos con frac»: *ibid*., pág. 42.

300 «sobre el pavimento de París»: George Sand, *My Life*, traducción de Dan Hofstadter (Nueva York: Harper Colophon, 1979), págs. 203-204.

301 «Multitud, soledad»: Baudelaire, «Crowds», en *Paris Spleen*, traducción de Louis Varese (Nueva York: New Directions, 1947), pág. 20.

301 El proyecto de Haussmann: sobre Haussmann me he dejado guiar por David Pinkney, *Napoleon III and the Rebuilding of Paris* (Princeton: Princeton University Press, 1958), y en menor grado, por Wolfgang Schivelbusch, *The Railway Journey: The Industrialization of Time and Space in the Nineteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1986). Schivelbusch insiste en que Haussmann —«el Atila de la

línea rec ta»— fue enteramente utilitario en sus diseños de las calles: «Es obvio que las avenidas y bulevares fueron diseñados para ser eficaces rutas militares, pero esa función fue meramente un apéndice bonapartista al otro sistema nuevo, orientado hacia lo comercial» (pág. 181).

302 «¡París está cambiando!»: Charles Baudelaire, «Le Cygne», *The Flowers of Evil*, traducción de David M. Dodge para la autora.

302 «Mi París, el París en el cual nací»: Jules y Edmond Goncourt, *The Goncourt Journals*, edición y traducción de Lewis Galantiere (Nueva York: Doubleday, Doran, 1937), pág. 93.

304 «Para los paseantes, qué necesidad había»: Schivelbusch, *Railway Journey*, n. 185.

304 «algunas noches en la cama no podía leer más»: Benjamin, citado en Susan Buck Morss, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1991), pág. 33.

305 «Todavía recuerdo el extraordinario papel»: André Breton citado en la introducción a Louis Aragon, *Paris Peasant*, traducción de Simon Watson Taylor (Cambridge, Massachusetts: Exact Change, 1994), viii.

305 «Le hablé a esta mujer desconocida»: André Breton, *Nadja*, traducción de Richard Howard (Nueva York: Grove Press, 1960), pág. 64.

306 «Georgette retomó su paseo»: Philippe Soupault, *Last Nights of Paris*, traducción de William Carlos Williams (Cambridge, Massachusetts: Exact Change, 1992), págs. 45-46.

307 «todo es muy simple cuando una conoce todas las calles»: *ibid*., pág. 64.

307 «Cada vez que me encuentro allí»: *ibid*., pág. 80.

307 «propone una detallada “interpretación”»: Michael Sheringham, «City Space, Mental Space, Poetic Space: Paris in Breton, Benjamin and Réda», en *Parisian Fields*, edición de Michael Sheringham (Londres: Reaktion Books, 1996), pág. 89. Metáforas antiguas de la ciudad como cuerpo existieron, pero no como un cuerpo sexual: en el siglo XIX los

parques eran llamados usualmente los «pulmones» de la ciudad, y Richard Sennett, en *Flesh and Stone: The Body and the City in Western Civilization* (Londres y Boston: Faber and Faber, 1994), escribe sobre las metáforas del cuerpo que metaforizan las alcantarillas, los canales y las calles de Haussmann, como diversos órganos de circulación corporal, necesarios para la salud.

308 «extasiada y confusa»: Djuna Barnes, *Nightwood* (Nueva York: New Directions, 1946), págs. 59-60.

309 «un hombre que, con gran dificultad»: Benjamin, citado en Grunwald, *Prophets without Honor*, pág. 245.

310 «Nadie conocía el camino»: *ibid*., pág. 248.

310 «los oficiales de la frontera»: Hannah Arendt, introducción, en *Illuminations: Essays and Reflections* (Nueva York: Schocken Books, 1969), pág. 18.

310 «En París, un extranjero se siente en casa»: *ibid*., pág. 21.

312 «la psicogeografía es una disciplina que se planteaba a sí misma»: Guy Debord, «Introduction to a Critique of Urban Geography», en *Situationist International Anthology*, edición y traducción de Ken Knabb (Berkeley: Bureau of Public Secrets, 1981), pág. 5.

313 «La cuestión […] era encontrarse con lo desconocido»: Greil Marcus, «Heading for the Hills», *East Bay Express*, 19 de febrero de 1999. Marcus escribe sobre el situacionismo más extensamente en su *Lipstick Traces* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1990).

313 «especialistas de la ciudad», «el caminar de los transeúntes»: Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life* (Berkeley: University of California Press, 1984), págs. 93 y 100.

314 «está amenazada por la tiranía de la mala arquitectura»: Jean-Christophe Bailly en Sheringham, «City Space, Mental Space, Poetic Space», *Parisian Fields*, pág. 111.

13. Ciudadanos de las calles: fiestas, procesiones y revoluciones

Parte del material aquí aportado procede de mis ensayos «The Right of the People Peaceably to Assemble in Unusual Clothing: Notes on the Streets of San Francisco», publicado en *Harvard Design Magazine* en 1998, y «Voices of the Streets», *Camerawork Quarterly*, verano de 1995; y mi ensayo sobre el activismo de la guerra del Golfo en *War After War* (San Francisco: City Light Books, 1991).

321 «la ciudad ideal para el desorden y la insurrección»: Eric Hobsbawm, «Cities and Insurrections», en *Revolutionaries* (Nueva York: Pantheon, 1973), pág. 222. Elizabeth Wilson, en *The Sphinx in the City,* y *Priscilla* Parker Ferguson en, *Paris as Revolution*, también establece inteligentes vínculos entre el espacio social y el potencial revolucionario de una ciudad.

321 «La reconstrucción urbana, sin embargo»: Hobsbawm, «Cities and Insurrections», pág. 224.

322 «Tomo mis deseos por realidad»: Angelo Quattrocchi y Tom Nairn, *The Beginning of the End* (Londres: Verso, 1998), pág. 26.

322 «La diferencia entre una rebelión en Columbia y una rebelión en La Sorbona»: Mavis Gallant, *Paris Notebooks: Essays and Reviews* (Nueva York: Random House, 1988), pág. 3.

322 las mujeres del mercado […] se habían acostumbrado a marchar: hay muchas versiones conflictivas de la marcha de las mujeres del mercado. Me baso en Shirley Elson Roessler, *Out of the Shadows: Women and Politics in the French Revolution*, *1789-95* (Nueva York: Peter Land, 1996) para la secuencia y los detalles de los acontecimientos, si bien también utilicé la historia de la Revolución francesa de Michelet (Wynnewood, Pensilvania: Livingston, 1972), *Citizens*, de Simon Schama (Nueva York: Knopf, 1989) y *The Days of the French Revolution*, de Christopher Hibbert (Nueva York: Morrow Quill Paperbacks, 1981).

323 «por la disciplina, la pompa y la magnitud de las casi diarias procesiones»: Rude, *Crowd in the French Revolution*, pág. 66.

324 «ella misma golpeó tan fuerte con su escoba»: Roessler, *Out of the Shadows*, pág. 18.

325 «Sus ramas decoradas entre los hierros brillantes de las picas»: Hibbert, *Days*, pág. 104.

327 Y entonces le tocaba el turno a Alemania del Este: acerca de Alemania parto de *The Magic Lantern: The Revolutions of 1989 Witnessed in Warsaw, Budapest, Berlin and Prague*, de Timothy Gaston Ash (Nueva York: Ran-dom House, 1990), y *After the Wall: East Meets in the New Berlin* (Nueva York: Basic Books, 1991).

327 solo por andar cerca de los disturbios arrestaban: Borneman, *After the Wall*, págs. 23-24: «Por ejemplo […] un manifestante fue sentenciado a seis meses de cárcel por decir "No a la violencia" unas quince veces».

327 «la gente actuó y el Partido reaccionó»: Ash, *Magic Lantern*, pág. 83.

329 «Praga […] parecía hipnotizada, dominada por un trance mágico»: Michael Kukral, *Prague 1989: A Study in Humanistic Geography* (Boulder, Colorado: Eastern European Monographs, 1997), pág. 110.

329 «El Gobierno nos dice»: Alexander Dubček, citado en *Time*, 4 de diciembre de 1989, pág. 21.

330 «El 27 de noviembre terminaron las manifestaciones masivas diarias»: Kukral, *Prague 1989*, pág. 95.

330 «El secretismo […] era la marca distintiva»: Marguerite Guzmán Bouvard, *Revolutionizing Motherhood: The Mothers of the Plaza de Mayo* (Wilmington, Delaware: Scholarly Resources, 1994), pág. 30.

331 «Mucho más tarde […] describieron sus caminatas»: Bouvard, *Revolutionizing Motherhood*, pág. 70.

332 «Me cuentan que cuando están marchando»: Marjorie Agosín, *Circles of Madness: Mothers of the Plaza de Mayo* (Freedonia: White Pine Press, 1992), pág. 43.

336 «La gente vivía en público»: Victor Hugo, *1793*, traducción de Frank Lee Benedict (Nueva York: Carroll and Graf, 1988), pág. 116.

336 «Los colores rojos y azules de los carteles revolucionarios»: George Orwell, *Homage to Catalonia* (Boston: Beacon Press, 1952), pág. 5.

337 «Los momentos revolucionarios son carnavales en los cuales la vida individual celebra su unificación con la sociedad regenerada»: el situacionista Raoul Vaneigem, citado en *Do or Die* (boletín informativo británico de Earth First! Britain), núm. 6 (1997), pág. 4.

14. Caminando después de medianoche: mujeres, sexo y espacio público

341 «Solía salir a caminar con él»: James Joyce, «The Dead», Dubliners (Nueva York: Dover, 1991), pág. 149. Anne Wallace, en su *Walking, Literature and English Culture*, me señaló este uso del término en este texto; el Oxford English Dictionary también tiene una buena sección sobre la frase.

341 «Estabas diciendo la verdad»: Glen Petrie, *A Singular Iniquity: The Cam-paigns of Josephine Butler* (Nueva York: Viking, 1971), pág. 105, donde también aparecen los otros detalles de la historia de Caroline Wyburgh.

342 «Haber nacido mujer»: Sylvia Plath, citada en Carol Brooks Gardner, *Passing By: Gender and Public Harassment* (Berkeley: University of California Press, 1995), pág. 26. Para género y viaje, ver Eric J. Leed, *The Mind of the Traveler: From Gilgamesh to Global Tourism* (Nueva York: Basic Books, 1991), págs. 115-116: «La “doble moral” construye los dominios espaciales de la interioridad (femenina) y de la exterioridad (masculina) como dominios de, respectivamente, represión sexual y libertad sexual. La castidad de la mujer es una técnica de inclusión y exclusión, que decreta miembros, derechos y relaciones entre hombres, así como santifica la línea de descendencia masculina. La identificación de las mujeres con un lugar en condiciones de asentamiento ha sido

reconocido como “natural”, como resultado de sus necesidades reproductivas que requieren estabilidad y protección del hombre; por tanto, la generización del espacio. […] La antítesis entre las exteriorizaciones del hombre y las interiorizaciones de la mujer, la superfluidez del esperma y la parsimonia del óvulo, ha sido trazada sobre la movilidad humana y se ha venido considerando un elemento natural humano. Pero la inmovilización de la mujer es un logro histórico. […] Es la territorialización que hace del viaje una actividad de género».

344 «que salen a la calle», «las mujeres de la casa»: Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy* (Oxford: Oxford University Press, 1986), pág. 134 y 135-139.

345 «estaban confinadas a las casas»: Sennett, *Flesh and Stone*, pág, 34. Las citas de Pericles y Jenofonte están en las páginas 68 y 73.

346 «En el pensamiento griego, las mujeres carecen»: Mark Wiggins, «Untitled: The Housing of Gender», en *Sexuality and Space*, edición de Beatriz Colomina (Princeton: Princeton University Press, 1992), pág. 335.

347 «los hombres jóvenes que pasean por las calles»: Joachim Schlor, *Nights in the Big City* (Londres: Reaktion Books, 1998), pág. 139.

348 «comprar en Les Halles»: Petrie, *A Singular Iniquity*, pág. 60.

349 «Pregunté cuál era el crimen»: *ibid.*, pág. 182.

349 empujada al suicidio: la mujer fue una señora Percy de Aldershot: ver el prefacio y las páginas 149-154 de *A Singular Iniquity*, de Petrie, y *Pros-titution and Victorian Social Reform*, de Paul McHugh (Nueva York: St. Martin’s Press, 1980), pág. 149-151.

350 Lizzie Schauer en Glenna Matthews, *The Rise of Public Woman: Woman’s Power and Woman’s Place in the United States, 1630-1970* (Nueva York, Oxford: Oxford University Press, 1992), pág. 3.

351 alimentación forzada: mis fuentes estaban en Midge Mackenzie, *Shoulder to Shoulder* (Nueva York: Knopf, 1975), sobre los sufragistas

británicos, y Doris Stevens, *Jailed for Freedom: American Women Win the Vote* (1920; nueva edición, editada por Carol O'Hare, Troutdale, Oregón: New Sage Press, 1995). Djuna Barnes fue voluntaria para ser alimentada a la fuerza para poder informar sobre el proceso.

351 «que las mujeres no nos sentiremos cómodas»: B. Houston, «What's Wrong with Sexual Harassment», citado en June Larkin, «Sexual Terrorism on the Street», en *Sexual Harassment: Contemporary Feminist Perspectives*, edición de Alison M. Thomas y Celia Kitzinger (Buckingham: Open University Press, 1997), pág. 117.

352 dos tercios de las mujeres norteamericanas temen: Jalna Hanmer y Mary Maynard (eds.), *Women, Violence and Social Control* (Houndmills, Inglaterra: MacMillan, 1987), pág. 77.

352 «aterra»: Eileen Green, Sandra Hebron y Diane Woodward, *Women's Leisu-re, What Leisure* (Houndmills, Inglaterra: MacMillan, 1990): «Una de las más severas restricciones del tiempo de ocio de las mujeres es su miedo a estar fuera solas después del anochecer. Muchas mujeres tienen miedo a usar el transporte público después del anochecer, o tarde en la noche, mientras que para otras es el hecho de caminar hacia paradas de autobuses y esperar allí de noche lo que las disuade. Los resultados de la segunda Encuesta del Crimen Británico dice que la mitad de las mujeres entrevistadas solo salían al anochecer si iban acompañadas, y el cuarenta por ciento estaban "muy preocupadas" de poder ser violadas» (pág. 89).

354 «si anotara todas las cosas»: Larkin, «Sexual Terrorism», pág. 120.

354 «Stanton y Mott […] comenzaron a ver similitudes»: Stevens, *Jailed for Freedom*, pág. 13.

355 El caso de Edward Lawson: resumen de *Kolender, Chief of Police of San Diego, et al., v. Lawson*, 461 U.S. 352, 103 S. Ct. 1855, 75 L. Segunda edición 903 (1983).

356 «Durante todo el caso», y siguiente: Helen Benedict, *Virgin or Vamp: How the Press Covers Sex Crimes* (Nueva York y Londres: Oxford

University Press, 1992), pág. 208.

357 «podían dejarme sin habla»: Evelyn C. White, «Black Women and the Wilderness», en *Literature and the Environment: A Reader on Nature and Culture*, edición de Lorraine Anderson, Scott Slovic, John O'Grady (Nueva York: Addison Wesley, 1999), pág. 319.

358 «Si hubiese sido mayor y más madura»: Moffat, *Space Bellow My Feet*, pág. 92.

359 «¿Podría ella conseguir comida?»: Virginia Woolf, *A Room of One's Own* (Nueva York: Hartcourt Brave Jovanovich, 1929), pág. 50.

359 «El truco […] fue identificarse con Jack Kerouac»: Sarah Schulman, *Girls, Visions and Everything* (Seattle: Seal Press, 1986), págs. 17 y 97.

360 «Esa es la liberación gay», «Lila no quería subir a casa»: *ibid*., págs. 157 y 159.

15. Sísifo aeróbico y la psique suburbanizada

364 «la ciudad caminante»: Kenneth Jackson, *Crabgrass Frontier: The Sub-urbanization of the United States* (Nueva York: Oxford University Press, 1985), págs. 14-15.

365 hogares suburbanos de clase media: la fuente de la mayor parte de la narrativa procede de Robert Fishman, *Burgeois Utopias: The Rise and Fall of Suburbia* (Nueva York: Basic Books, 1987), en especial el capítulo 1, sobre los comerciantes evangélicos de Londres, y el capítulo 3, sobre los suburbios de Manchester.

366 «La decisión de suburbanizar»: *ibid*., págs. 81-82.

367 «Las oficinas están separadas»: Philip Langdon, *A Better Place to Live: Reshaping the American Suburb* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1994), pág. xi.

368 estudio que comparaba las vidas de diez niños: Jane Holtz Kay, *Asphalt Nation: How the Automobile Took Over America and How We Can Take It Back* (Nueva York: Crown Publishers, 1997), pág. 25.

370 se han eliminado mil pasos para peatones: Gary Richards, «Crossings Disappear in Drive for Safety: Traffic Engineers Say Pedestrians Are in Danger Between the Lines», *San Jose Mercury News*, 27 de noviembre de 1998. En el artículo, los ingenieros de tráfico culpan a los peatones de sus propias muertes por automóviles en, aproximadamente, la mitad de los casos y proponen restricciones de acceso peatonal como solución.

370 «El peatón sigue siendo el mayor obstáculo»: Rudofsky, *Streets for People*, pág. 106.

370 «El sur de Tucson simplemente no tiene aceras»: Lars Eigner, *Travels with Lizbeth: Three Years on the Road and on the Streets* (Nueva York: Fawcett Columbine, 1993), pág. 18.

371 un 41 por ciento de todas las víctimas del tráfico: Betsy Thaggard, «Ma-king the Streets a Safer Place», *Tube Times*, boletín informativo de la San Francisco Bicycle Coalition, diciembre de 1998-enero de 1999, pág. 5.

371 En la Nueva York de Giuliani: *San Francisco Chronicle*; también en *Tube Times*, 3, donde se cita la campaña del Derecho de Paso organizada por Time's Up!, que está pintando estarcidos conmemorativos en los lugares de la ciudad de Nueva York en los que los peatones y ciclistas han resultado muertos.

371 «esa esquiva combinación»: Richard Walker, «Landscape and City Life: Four Ecologies of Residence in the San Francisco Bay Area», *Ecumene* núm. 2 (1995), pág. 35.

372 «Cualquiera que haya tratado de dar un paseo al atardecer»: Mike Davis, «Fortress Los Angeles», en *Variations on a Theme Park*, edición de Michael Sorkin (Nueva York: Hill and Wang, 1992), pág. 174.

373 «Es en extremo lamentable»: *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, edición y traducción de Howard V. Hong y Edna H. Hong (Bloomington: Indiana University Press, 1978), 5:415 (1847).

373 «Durante la mayor parte de la historia humana»: revista *Life número especial del milenio* (1998).

375 «La velocidad y la rectitud matemática»: Schivelbusch, *Railway Journey*, pág. 53.

375 «De la eliminación del esfuerzo físico de caminar»: Paul Virilio, *The Art of the Motor*, traducción de Julie Rose (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995), pág. 85.

379 «La cinta de andar», «Lo terrorífico de la cinta no es su dificultad, sino la monotonía»: James Hardie, *The History of the Tread-Mill, containing an account of its origin, construction, operation, effects as it respects the health and morals of the convicts, with their treatment and diet*… (Nueva York: Samuel Marks, 1824), págs. 16 y 18.

380 «siempre había vivido del robo»: Robert Graves, *The Greek Myths*, vol. 1 (Harmondsworth, Inglaterra: Penguin Books, 1957), pág. 168.

381 «¿Bajo techo?»: Eduardo Galeano, *The Book of Embraces*, traducción de Cedric Belfrage (Nueva York, Londres: W. W. Norton, 1989), págs. 162-163.

16. La forma de una caminata

391 «La casi destrucción de esta tradición»: Allan Kaprow, «The Legacy of Jackson Pollock», en *Essays on the Blurring of Art and Life*, edición de Jeff Kelley (Berkeley: University of California Press, 1993), pág. 7.

391 «Al enfatizar el cuerpo como arte»: Peter Salz y Kristine Stiles, *Theories and Documents of Contemporary Art: A Sourcebook* (Berkeley: University of California Press, 1996), pág. 679 (introducción a la sección «Perfor-mance»).

392 «Mi idea de una pieza de escultura»: Lucy R. Lippard, *Overlay: Contemporary Art and the Art of Prehistory* (Nueva York: Pantheon, 1993), pág. 125.

395 «Una caminata expresa el espacio y la libertad»: Richard Long, «Five Six Pick Up Sticks, Seven Eight Lay Them Straight», en R. H. Fuchs, *Richard Long* (Nueva York: Solomon R. Guggenheim Museum/Thames and Hudson, 1986), pág. 236. Todas las obras descritas están reproducidas en este libro.

396 Stanley Brouwn: el trabajo de Brouwn se cita en *Six Years: The Dematerialization of the Art Object*, de Lippard (Nueva York: Praeger Publishers, 1973) y se describe a lo largo del ensayo de Antje Von Graevenitz «"We Walk on the Planet Earth": The Artists as a Pedestrian: The Work of Stanley Brouwn», *Dutch Art and Architecture*, junio de 1977. *Following Piece*, de Acconci, está descrito también en *Six Years*.

398 Marina Abramović y Ulay: sobre las *performances* de Abramović y Ulay, y sobre la escultura de Abramović, ver Thomas McEvilley, «Abramović/Ulay/Abramović», *Artforum International*, septiembre de 1983; el ensayo de McEvilley en *The Lovers*, catálogo/libro sobre la *Caminata por la Gran Muralla* (Ámsterdam: Stedelijk Museum, 1989); y *Marina Abramović: objects perfomance video sound* (Oxford: Museum of Modern Art, 1995).

398 «cuatro dignidades»: Gary Snyder, «Blue Mountains Constantly Walking», en *The Practice of the Wild* (San Francisco: North Point Press, 1990), pág. 99.

399 «inmovilidad, silencio y vigilancia»: McEvilley, «Abramović/Ulay/Abra-mović», pág. 54.

399 «Cuando fui al Tíbet y a la región donde viven los aborígenes»: *Marina Abramović*, pág. 63.

400 «trazada a lo largo de milenios»: *ibid*., pág. 50.

400 «El 30 de marzo de 1988»: *The Lovers*, pág. 175.

401 «Caminaré cada maldito centímetro», «Pasaron muchos días»: *ibid*., págs. 103, 131.

402 «Descubrirán a través de las cosas ordinarias el significado de lo ordinario»: Kaprow, *Essays on the Blurring of Art and Life*, pág. 9.

17. Las Vegas o la distancia más larga entre dos puntos

406 «Esta arquitectura es efectiva»: J. B. Jackson, «Other-directed Houses», en *Landscapes: Selected Writings of J. B. Jackson*, edición de Ervin H. Jube (University of Massachusetts Press, 1970), pág. 63.

406 «Esas fachadas aerodinámicas»: *ibid*., pág. 62.

407 más de treinta millones al año: me lo contó por teléfono un investigador en el Las Vegas Convention Center, el 29 de diciembre de 1998.

410 un piquete de trabajadores: ver Sara Mosle, «How the Maids Fought Back», *New Yorker*, 26 de febrero y 4 de marzo, 1996, págs. 148-156.

413 El condado emitió una ordenanza: ver el *Las Vegas Review-Journal*, «Pe-titioners Claim Rights Violated», 27 de mayo de 1998; «Clark County Charts Its Strategy to Resurrect Handbill Ordinance», 18 de agosto de 1998; «Lawyers to Appeal Handbill Law Ruling», 26 de agosto de 1998; «Police Told to Mind Bill of Rights», 20 de octubre de 1998.

414 «El parque temático»: introducción a Sorkin, *Variations on a Theme Park*, pág. xv.

415 «el Comité de Embellecimiento continuaría recomendando»: Robert Ven-turi, Denise Scott Brown y Stephen Izenour, *Learning from Las Vegas: The Forgotten Symbolism of Architectural Form*, edición revisada (Boston: MIT, 1977), pág. xii.

421 «Ambos lados de estos pasajes, que son iluminados desde arriba»: Ben-jamin, *Baudelaire*, pág. 37.

423 «Olive Oil»: Joanne Urioste, *The American Alpine Club Climber's Guide: The Road Rocks of Southern Nevada* (Nueva York: American Alpine Club, 1984), pág. 131.

Fuentes de las citas

PARTE 1. El paso de los pensamientos

Honoré de Balzac, citado en la nota 15 de «Devious Feet: Wordsworth and the Scandal of Narrative Form», de Andrew J. Bennett, *ELH*, primavera de 1992.

Lucy R. Lippard, *Overlay: Contemporary Art and the Art of Prehistory* (Nueva York: Pantheon, 1993).

Gary Snyder, «Blue Mountains Constantly Walking», *The Practice of the Wild* (San Francisco: North Point Press, 1990), pág. 98-99.

Virginia Woolf, *Moments of Being* (Nueva York: Hartcourt, Brace, Jovanovich, 1976), pág. 82.

Wallace Stevens, «Of the Surface of Things», *The Collected Poems* (Nueva York: Vintage Books, 1982), pág. 57.

John Buchan, en William Robert Irwin (ed.), *Challenge: An Anthology of the Literature of Mountaineering* (Nueva York: Columbia University Press, 1950), pág. 354.

Leon Rosenfeld, de sus escritos, en Niels Bladel, *Harmony and Unity: The Life of Niels Bohr* (Berlín, Nueva York: Science Tech, Springer-Verlag, 1998), pág. 195.

John Keats, carta, en Aaron Sussman y Ruth Goode, *The Magic of Walking* (Nueva York: Simon and Schuster, 1967), pág. 355.

Voltaire, carta a Rousseau, 30 de agosto de 1755, en Gavin de Beer, *Jean-Jacques Rousseau and His World* (Nueva York: Putnam, 1972), pág. 42.

Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, citado en Ivan Illich, *H2O and the Waters of Forgetfulness* (Dallas: Dallas Institute of Humanities and Culture, 1985), pág. 34.

Samuel Beckett, citado en *The Nation*, 28 de julio-4 de agosto de 1997, pág. 30.

Effie Gray Ruskin, en John Dixon Hunt, *The Wider Sea: A Life of John Ruskin* (Londres: Dent, 1982), pág. 201.

Juan 11:10 y Salmos 26: 1-12, Biblia del rey Jacobo.

Allan G. Grapard, «Flying Mountains and Walkers of Emptiness: Toward a Definition of Sacred Space in Japanese Religions», *History of Religion* 21, núm. 3 (1982), pág. 206.

The Three Pillars of Zen, edición de Philip Kapleau (Garden City, Nueva York: Anchor Press, 1980, págs. 33-34.

Paul Shepard, *Nature and Madness* (San Francisco: Sierra Club Books, 1982), pág. 161.

Thomas Merton, en Nancy Louise Frey, *Pilgrim Stories: On and Off the Road to Santiago* (Berkeley: University of California Press, 1998), pág. 79.

Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera* (San Francisco: Aunt Lute Books, 1987), págs. 3 y 16.

Paul Klee, *Pedagogical Sketchbook*, 1925, citado en *The Oxford Dictionary of Quotations* (Oxford: Oxford University Press, 1979), pág. 305.

Charles Baudelaire, «Le Soleil», *Baudelaire*, selección y traducción de Francis Scarfe (Harmondsworth, Inglaterra: Penguin Books, 1964), pág. 13.

Kirk Savage, «The Past in the Present», *Harvard Design Magazine*, otoño de 1999, pág. 19.

Pablo Neruda, «Walking Around», *The Vintage Anthology of Contemporary World Poetry* (Nueva York: Vintage Books, 1966), pág. 527.

PARTE 2. Del jardín a lo salvaje

Alexander Pope, «Epistle to Miss Blount», *The Norton Anthology of English Literature*, vol. 1, 3ª ed. (Nueva York: W. W. Norton, 1974), pág. 2.174.

Maria Edgeworth, *Belinda* (Oxford: Oxford University Editions, 1994), pág. 90.

Thomas Gray, escrito en 1769, «Journal in the Lakes», *Collected Works of Gray in Prose and Verse*, vol. 1, edición de Edmund Gosse (Londres: MacMillan and Co., 1902), pág. 252.

E. P. Thompson, *Making History: Writings on History and Culture* (Nueva York: New Press, 1995), pág. 3.

Mary Shelley, *Frankenstein*, en *Three Gothic Novels* (Harmondsworth, Inglaterra: Penguin Books, 1968), pág. 360.

Johann Wolfgang von Goethe, *The Sorrow of Young Werther*, edición y traducción de Victor Lange (Nueva York: Holt, Rinehart and Wilson, 1949). «El que no conoce», pág. 4; «Si en esos momentos no hallo simpatía», pág. 52; «Ossian ha sobrepasado a Homero», pág. 83; «Al mediodía fui a caminar», pág. 91.

Hunter Davies, *William Wordsworth: A Biography* (Nueva York: Antheneum, 1980), pág. 213.

Benjamin Haydon, citado en James Fenton, «A Lesson from Michelangelo», *New York Review of Books*, 1996.

Amos Bronson Alcott, citado en Carlos Baker, *Emerson Among the Eccentrics* (Nueva York: Viking, 1996), págs. 305-306.

Henry David Thoreau, «A Walk to Wachusett», *The Natural History Essays* (Salt Lake City: Peregrine Smith Books, 1980), pág. 48.

Bertrand Russell, *The Autobiography of Bertrand Russell* (Nueva York: Bantam Books, 1978), págs. 78-79.

E. M. Forster, *Howards End* (Harmondsworth, Inglaterra: Penguin Books, 1992), pág. 181.

Elias Canetti, *Crowds and Power* (Nueva York: Viking, 1963), pág. 31.
Morris Marples, *Shanks's Pony: A Study of Walking* (Londres: J. M. Dent and Sons, 1959), pág. 190.
David Roberts, *Moments of Doubt: and Other Mountaineering Writings* (Seattle: Mountaineers, 1986), pág. 186.
Hamish Brown, *Hamish's Mountain Walk: The First Traverse of All the Scottish Monroes in One Journey* (Londres: Victor Gollancz, 1978), págs. 356-357. (Un *monroe* es un pico escocés de más de tres mil pies).
Gary Snyder, «Blue Mountains Constantly Walking», *The Practice of the Wild*, pág. 113.
Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Nomadalogy*, traducción de Brian Massumi (Nueva York: Semiotexte, 1986), págs. 36-37.
Friedrich Engels, *The Condition of the Working Class in England* (Harmondsworth, Inglaterra: Penguin Books, 1987), pág. 173.
Charles Dickens, *Bleak House* (Nueva York: New American Library, 1964), pág. 517.

PARTE 3. Vidas de las calles

J. B. Jackson, «The Stranger's Path», en *Landscapes: Selected Essays of J B. Jackson* (Boston: University of Massachusetts Press, 1970), pág. 102.
Horace Walpole, carta a George Montagu sobre un «ridotto» en los jardines de Vauxhall, 11 de mayo de 1769, en *Letters of Horace Walpole* (Londres: J. M. Dent, 1926), pág. 92.
Elena Poniatowska, «In the Street» (sobre los niños sin techo de Ciudad de México), *Doubletake*, invierno de 1998, págs. 118-119.
F. Bloch, *Types du Boulevard*, citado en Margaret Cohen, *Profane Illumination: Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1995), pág. 84.
Victor Hugo, *Les Misérables*, traducción de Charles W. Wilbour (Nueva York: Modern Library, 1992), pág. 506.

Jules y Edmond Goncourt, 26 de octubre de 1856, *The Goncourt Journals*, edición y traducción de Lewis Galantiere (Doubleday, Doran, 1937), pág. 38.

Andre Castelot, *The Turbulent City: Paris 1783-1871* (Nueva York: Harper & Row, 1962), pág. 186.

Richard Ellmann, *James Joyce* (Nueva York: Oxford University Press, 1982), pág. 518.

Victor Hugo, *Les Misérables*, págs. 106-107.

Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, traducción de Harry Zhon (Londres: Verso, 1973), pág. 60.

Edgar Allan Poe, «The Murders in the Rue Morgue», en *The Fall of the House of Usher and Other Tales* (Nueva York: New American Library, 1966), pág. 53.

Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (Nueva York: HarperPerennial, 1969), pág. 108.

Subcomandante Marcos, citado en *Utne Reader*, mayo-junio de 1998, pág. 55.

Paul Monette, «The Politics of Silence», en *The Writing Life* (Nueva York: Random House, 1995), pág. 210.

Martha Shelley, *Haggadah: A Celebration of Freedom* (San Francisco: Aunt Lute Books, 1997), pág. 19.

Jan Goodwin, *Price of Honor: Muslim Women Lift the Veil of Silence on the Islamic World* (Boston: Little, Brown, 1994), pág. 161.

Mary Wortley Montagu, agosto de 1712, carta a su futuro marido, *Letters of Mary Wortley Montagu* (Londres: J. M. Dent, s.f.), pág. 32.

Canción de Salomón 7:1, Biblia del rey Jacobo.

Transeúnte londinense a una callejera, en Richard Symanski, *The Immoral Landscape: Female Prostitution in Western Societies* (Toronto, Butterworths, 1981), pág. 164.

Emily Post, *Etiquette* (ed. de 1992), citado por Edmund Wilson en «Books of Etiquette & Emily Post», *Classics and Commercials* (Nueva York: Vintage, 1962), pág. 378.

Harper's Bazaar, julio de 1997, pág. 18.

Elizabeth Wilson, *The Sphinx in the City* (Berkeley: University of California Press, 1992), pág. 16.

PARTE 4. Más allá del final del camino

Nancy Louise Frey, *Pilgrim Stories*, pág. 132.

Luz Benedict, en Edna Ferber, *Giant* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1952), pág. 153.

Norman Klein, *History of Forgetting* (Londres: Verso, 1997), pág. 118.

Brett Pulley, *New York Times*, domingo, 8 de noviembre de 1998, pág. 3.

Mick LaSalle, *San Francisco Chronicle*, 5 de enero de 1999, E1.

Hannah Nyala, *Point Last Seen* (Boston: Beacon Press, 1997), págs. 1-3.

Paul Virilio, *Speed and Politics*, traducción de Mark Polizzotti (Nueva York: Semiotexte, 1986), pág. 144.

Ivan Illich, *Whole Earth Review*, verano de 1997.

Lee, un peregrino «católico-americano», en Nancy Louise Frey, *Pilgrim Stories*, págs. 74-75.

A. R. Ammons, «A Poem Is a Walk», *Epoch* 18, núm. 1 (1968), pág. 116.

Yoko Ono, «Map Piece», verano de 1962. © 1962 Yoko Ono. De la exposición *Searchlight: Consciousness at the Millennium*, CCAC Institute, San Francisco, 1999.

Índice

Portada

Wanderlust

Agradecimientos

Introducción. Aún caminando

Parte 1. El paso de los pensamientos

- 01. Recorriendo una colina. Una introducción
- 02. La mente a cuatro kilómetros por hora
- 03. Ascenso y caída: los teóricos del bipedalismo
- 04. Cuesta arriba hacia la gracia. Algunas peregrinaciones
- 05. Laberintos y cadillacs. Caminando en la esfera de lo simbólico

Parte 2. Del jardín a lo salvaje

- 06. El camino fuera del jardín
- 07. Las piernas de William Wordsworth
- 08. Más de mil kilómetros de sentimiento tradicional: la literatura del caminar
- 09. Monte Oscuridad y Monte Llegar
- 10. Sobre clubes de caminantes y guerras de tierras

Parte 3. Vidas de las calles

- 11. El paseante solitario y la ciudad
- 12. París, o botanizando sobre el asfalto
- 13. Ciudadanos de las calles: fiestas, procesiones y revoluciones
- 14. Caminando después de medianoche: mujeres, sexo y espacio público

Parte 4. Más allá del final del camino

- 15. Sísifo aeróbico y la psique suburbanizada
- 16. La forma de una caminata
- 17. Las Vegas o la distancia más larga entre dos puntos

Notas

Fuentes de las citas

Sobre este libro

Sobre Rebecca Solnit
Créditos

Wanderlust

La evidencia fósil de la evolución humana señala que la capacidad de moverse en posición vertical, sobre dos patas, es la que distinguió a los humanos de las otras bestias y la que nos permitió dominarlas. Para la autora, hay una clara relación entre el caminar y el pensamiento. Caminar —dice Solnit— es el estado en el que la mente, el cuerpo y el mundo están alineados. *Wanderlust* reproduce, en la sencillez y cadencias de su prosa, los ritmos de un buen paseo.

Rebecca Solnit. San Francisco (EE.UU.), 1961. Editora colaboradora de la revista Harper, donde escribe regularmente la sección «Easy Chair», Rebecca Solnit ha escrito sobre una amplia variedad de temas, incluyendo el medio ambiente, la política y el arte. Desde la década de 1980 ha trabajado en numerosas campañas de derechos humanos —como el Proyecto de Defensa de Western Shoshone a principios de los 90, que describe en su libro *Savage Dreams*— y con activistas contra la guerra durante la era Bush.

Entre sus libros más conocidos destaca *Un paraíso construido en el infierno* (2009), en el que da cuenta de las extraordinarias comunidades que surgen tras ciertos desastres como el del huracán Katrina, un hecho que ya había analizado en su ensayo «Los usos de desastres: notas sobre el mal tiempo y el buen gobierno», publicado por Harper el mismo día que el huracán golpeaba la costa del Golfo. En una conversación con el cineasta Astra Taylor para la revista *Bomb*, Solnit resumía así el tema de su libro: «Lo que ocurre en los desastres demuestra el triunfo de la sociedad civil y el fracaso de la autoridad institucional». Solnit ha recibido dos becas NEA de Literatura, una beca Guggenheim, una beca Lannan y en 2004 la Wired Rave Award por escribir sobre los efectos de la tecnología en las artes y las humanidades. En 2010 *Reader Magazine* la nombró como «una de las 25 visionarias que están cambiando el mundo».

Título original: *Wanderlust: A History of Walking* (2001)

© Del libro: Rebecca Solnit
© De la traducción: Álvaro Matus
Edición en ebook: diciembre de 2020

© Capitán Swing Libros, S. L.
c/ Rafael Finat 58, 2º 4 - 28044 Madrid
Tlf: (+34) 630 022 531
28044 Madrid (España)
contacto@capitanswing.com
www.capitanswing.com

ISBN: 978-84-12226-43-0

Diseño de colección: Filo Estudio - www.filoestudio.com
Corrección ortotipográfica: Toni Montesinos y Roberto Herreros
Composición digital: leerendigital.com

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.